

Universitatea Babeș-Bolyai la o sută de ani Trecut, prezent și viitor

Editori:

Alexandru Buzalic, Ionuț Mihai Popescu



Presa Universitară Clujeană

UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI LA O SUTĂ DE ANI
TRECUT, PREZENT ȘI VIITOR

**Episcopia Română
Unită cu Roma,
Greco-Catolică
de Oradea Mare**



**Universitatea Babeș-Bolyai
Facultatea de Teologie
Greco-Catolică
Departamentul Oradea**



**Seminarul Teologic
Greco-Catolic
Sfinții Trei Ierarhi
Oradea**



Prezentul volum conține lucrările simpozionului internațional cu tema *Universitatea Babeș-Bolyai la o sută de ani. Trecut, prezent și viitor* desfășurat sub egida Școlii Ardelene la Oradea în perioada 10–13 octombrie 2019, organizat de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, de Oradea și Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică (UBB) în colaborare cu Seminarul Teologic *Sfinții Trei Ierarhi*.

UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI
LA O SUTĂ DE ANI
TRECUT, PREZENT ȘI VIITOR

EDITORI:
ALEXANDRU BUZALIC
IONUȚ MIHAI POPESCU

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2019

ISBN 978-606-37-0702-5

© 2019 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

*Responsabilitatea privind conținutul articolelor revine exclusiv autorilor.
Articolele publicate au fost evaluate fiecare în parte de doi recenzanți.*

*The responsibility regarding the content of the articles belongs exclusively to the authors.
The published articles were reviewed individually by two reviewers.*

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

CUPRINS

Cuvânt înainte.....	8
Drumul educației (universitare) din Atena la Cluj, via Paris: „că mii de ani i-au trebuit/luminii să ne-ajungă”	10
<i>Cristian Bălănean</i>	
Procesul de redactare al <i>Codex Canonum Ecclesiarum</i> <i>Orientalium</i> . Momente și etape	50
<i>William A. Bleiziffer</i>	
Najstaršia univerzita na Slovensku.....	70
<i>Vojtech Boháč</i>	
Cardinali doctores <i>honoris causa</i> ai Universității Babeș-Bolyai.....	82
<i>Alexandru Buzalic</i>	
Per una Università nel cuore della Mitteleuropa: presenza e metafora	110
<i>Alberto Castaldini</i>	
The Didache. The first textbook of christian education	124
<i>Călin Ioan Dușe</i>	
Mezzi dell’insegnamento superiore liturgico nella Chiesa greco-cattolica ungherese, con particolare riguardo ai libri d’insegnamento e ai volumi delle dispense (1950-2015).....	162
<i>István Ivancsó</i>	
Universitatea clujeană la ceas centenar	190
<i>Vasile Muscă</i>	

Ce semnifică Universitatea? O abordare logico-semantică	202
---	-----

Marius-Marin Nicoară

Etică și creație artistică Două perspective filosofice asupra operei tragice a lui Eschil în cultura română: Liviu Rusu (1901-1985) și Alice Voinescu (1885-1961)	218
---	-----

Ana Ocoleanu

Academia teologică greco-catolică din Oradea în perioada interbelică	232
---	-----

Traian Ostahie

Centralitatea persoanei lui Isus ca principiu pedagogic.....	256
--	-----

Călin-Daniel Pațulea

Literatura ca provocare.....	276
------------------------------	-----

Ioan F. Pop

Pregătirea periodică a preotului, între necesitate obiectivă și realitate pastorală	284
--	-----

Sorin Valer Russu

Studentii teologi și Seminarul leopoldin. Chestiunea predicilor ținute în limba română în Seminar în secolul al XIX-lea	294
--	-----

Silviu Sana

Ion Mușlea, primul doctor în etnografie și folclor al Universității din Cluj	304
---	-----

Daniela Sorea

Despre imaginea lui Dumnezeu. O perspectivă anti-idologică.....	322
---	-----

Daniel Corneliu Țuplea

Inerție/ inovare în domeniul teologic. Reflecție asupra necesității reformării elementelor antiiudaice în cultul BRU în dinamica receptării conciliului Vatican II.....	337
---	-----

Simona Ștefana Zetea

CUVÂNT ÎNAINTE

În anul 2019, cu ocazia centenarului Universității am ales o temă de sărbătoare, de bilanț și de perspectivă, urmărind atât importanța și semnificațiile istorice ale învățământului superior românesc din Transilvania, cât și perspectivele acestuia în Uniunea Europeană, într-o societate în permanentă reconfigurare. Este momentul reevaluării poziției învățământului teologic greco-catolic românesc intrat în componența Universității Babeș-Bolyai, o etapă a bilanțului, a prognozelor și a perspectivelor de viitor.

Universitatea noastră este continuatoarea tradițiilor academice inițiate de principele Transilvaniei, Ștefan Báthory (1533-1586), care, în anul 1578, cere acordul Papei Grigore al XIII-lea pentru înființarea la Cluj a unui Colegiu iezuit.¹ Ordinul călugăresc al iezuiților (*Societas Jesu*) a fost implicat în reformarea învățământului în spiritul Contrareformei inițiate de Conciliul Tridentin (1545-1563) în scopul corectării tendințelor eronate din trecut și edificării spiritualității catolice confruntată cu apariția Bisericilor născute din Reforma lutherană (1517).

Diploma de fondare a „Colegiului Iezuit” – *Collegium Academicum Claudiopolitanum*, a fost emisă de Ștefan Báthory în 12 mai 1581 în Vilnius, primul corp profesoral fiind alcătuit din Jakob Wujek – primul Rector, Ștefan Szántó, Valentin Ladó, Luigi Odescalchi, Justius Rabbus, Matias Thomány, Wolff Schreck, principalele discipline predate fiind logica, retorica, teologia, filosofia, științele naturale, matematica și dreptul. Urmează o lungă tradiție a învățământului universitar, cu sincope și

¹ Andrei MARGA, *Profilul și reforma Universității clujene*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2011, pp. 234-235.

provocări generate de istorie... În anul 1919 învățământul clujean dobânda rudimentele chipului actual, desăvârșindu-și structura și mai ales spiritul prin momentele 1872 – 1881 – 1945 – 1948 – 1959 și, evident, prin Revoluția din anul 1989, care deschidea calea spre afirmarea europeană și universală a Universității „Babeș-Bolyai”.

Editorii volumului

DRUMUL EDUCAȚIEI (UNIVERSITARE) DIN ATENA LA CLUJ, VIA PARIS: „CĂ MII DE ANI I-AU TREBUIT/LUMINII SĂ NE-AJUNGĂ”

CRISTIAN BĂLĂNEAN¹

Motto:

„Este, prin urmare, sarcina noastră, a celor ce durăm cetatea, să silim sufletele cele mai bune să ajungă la învățătura pe care mai înainte am numit-o «supremă», anume să vadă Binele și să întreprindă acel urcuș ...” (Platon, *Republica*)².

„Cine transmite? Ce? Cui? Prin ce mijloace? Și în ce formă? Cu ce efect? O politică universitară este formată dintr-un ansamblu coerent de răspunsuri la aceste întrebări” (Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă*)³.

Abstract: *The Journey of (Higher) Education from Athena to Cluj, via Paris: “For Thousand Years Its Light Careered/To Reach Us Here, Below.”* The conference aims to analyze two essential reference points in the path of “light of education” until the founding of the Jesuit College in Cluj (1581), the primary form of the Babeș-Bolyai University: Plato's Academy, the ancient prototype of the university, and the University of Paris – the

¹ Doctor în teologie fundamentală, Universitatea din București.

² PLATON, *Republica*, trad. A. Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1986, 519d, 318.

³ J.-F. LYOTARD, *Condiția postmodernă*, trad. C. Mihali, Editura Ideea Design&Print, Cluj 2003, 75.

medieval institutional model of higher education, which continues to this day in its essence. At the same time, the central gnoseological role of theology and philosophy in the establishment and functioning of medieval higher education institutions is discussed, given that, since late modernity, the place of theology has become marginal, and interest in philosophy has been outclassed by the one for the study of the natural sciences. However, in the appearance of the "university light" in Transylvania of the sixteenth century, in a historical and socio-cultural context with a very particular regard to the West, both theology and philosophy maintained their initial educational functions and contributed, fully, at the widening of local elite circles.

Keywords: Academy, education, university, philosophy, theology, Church, science.

Cuvinte cheie: Academie, educație, universitatea, filosofie, teologie, Biserică, știință.

1. DE LA IDEILE ANTICE DESPRE EDUCAȚIA (SUPERIOARĂ) LA CONCEPȚIA INSTITUȚIONALĂ (DUALĂ) MODERNĂ A UNIVERSITĂȚII

Citatul platonice introductiv concluzionează, oarecum, teza marelui filosof antic despre rolul primordial social și politic al educației, exprimată magistral sub forma celebrei metafore a *peșterii* din *Republica* (514a-518e), în contextul descrierii generale a teoriei sale politice despre guvernarea ideală tripartită a cetății, unde funcțiile de conducere ar fi trebuit să fie exercitate de regii-filosofi. În același timp, educația era „hotărâtoare și pentru formarea gardienilor” – eșalonul doi al ierarhiei politice din *polis*-ul lui Platon –, „a căror putere nu permitea amatorismul”⁴. În privința acestor clase de elită ale societății grecești referirea se făcea, fără îndoială, la educația superioară, asigurată în regim particular și axată pe atingerea virtuții Binelui, preponderent prin intermediul matematicilor, a gimnasticii și a educației morale, deși același scop fundamental era atribuit și educației individuale a fiecărui membru

⁴ O. NAY, *Istoria ideilor politice*, trad. V. Savin, Polirom, Iași 2008, 63.

al cetății care dorea să acceadă spre „lumina soarelui”: „... cred că cel ce voiește să facă ceva cugetat în viața privată sau în cea publică trebuie s-o contemple [ideea Binelui]”⁵. Prin contrast, „sofiștii, ca educatori, s-au concentrat în mod prioritar pe respingerea și contrazicerea oponentilor lor în discursul despre Bine și Adevăr”⁶.

Complementar idealului educațional elitist din gândirea platonice, ce a inspirat viitoarele universități, din Evul Mediu până în prezent, atât sub aspectul funcțiilor sociale, și, mai târziu, economice ale educației, cât mai ales în privința dimensiunii formative individuale a fiecărei persoane interesate de întreprinderea acelui „urcuș spre Lumină”, spre standardele cât mai înalte ale cunoașterii, Aristotel a proclamat necesitatea supravegherii publice a educației, respectiv necesitatea înființării unui învățământ instituțional de bază, comun și pragmatic. Potrivit Stagiritului, „educația trebuie în mod necesar să fie una și aceeași pentru toți membrii [statului]”, și, „printre lucrurile folositoare, [ea] trebuie să le cuprindă pe acelea absolut necesare”⁷, chiar dacă scopul primordial rămânea o enigmă: „nu se știe câtuși de puțin dacă educația trebuie îndreptată spre lucrurile de folos real ori trebuie făcut din ea o școală de virtute sau dacă ea trebuie să mai cuprindă și *obiecte de pură desfătare* (s.n.)”⁸.

Făcând un arc lung peste timp, în această dilemă aristotelică, coroborată cu idealul ascensional al educației platonice, pot fi identificați germenii celor două modele universitare concurente, teoretizate în studiile de specialitate contemporane – universitatea de tip humboldtian și cea de tip napoleonian –, dintre care „finalul secolului al 20-lea a impus în învățământul superior [occidental] modelul aproape de necontestat al

⁵ PLATON, *Republica*, op.cit., 517c.

⁶ A.A. KRENTZ, „Play and Education in Plato's *Republic*”, <<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/Educ Kren.htm>> (01.10.2019).

⁷ ARISTOTEL, *Politica*, trad. E. Bezdechi, Antet, București 1998, V, 1,2; 2,1.

⁸ *Ibid.*, V, 1,4.

universității humboldtiene”⁹. Acest model instituțional orientat spre „educația de dragul educației”, respectiv spre ceea ce Aristotel denumea „obiecte de pură desfătare” intelectuală, „dorite de dragul lor înseși”¹⁰, elaborat de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) pe baza unor concepții din scrierile lui Kant (*Conflictul facultăților*, 1789)¹¹ și Fichte (1805), „pregătește omul pentru cunoaștere în general și nu pentru exercitarea unei profesii anume”¹², spre deosebire de universitatea de tip napoleonian, al cărei obiectiv operațional consta în dezvoltarea învățământului profesional și tehnologic. Astfel, dacă în paradigma propusă de reformatorul german, „scopul final [al educației] este calitatea umană, [incluzând] caracterul, capacitatea de decizie morală și libertatea de conștiință”, în modelul universitar napoleonian „se studiază, de exemplu, geometria, nu pentru a câștiga capacitatea de gândire spațială sau pentru a dezvolta gândirea rațională, ordonată, ci în cadrul pregătirii ca viitor topograf, arhitect sau inginer constructor”¹³.

Principiile fondatoare ale educației aparținând universității de tip humboldtian pot fi asociate – și chiar presupun – o ontologie specială a

⁹ R.D. REISZ, *Despre fertilitatea erorilor. Imitație și inovație în învățământul superior*, Editura Trei, București 2018, 56.

¹⁰ ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, trad. T. Brăileanu, Antet, București 1998, X, 7, 1177b. În continuare, Stagiritul subliniază că „activitatea rațiunii, cea cugetătoare, se ridică prin seriozitate și demnitate tot așa cum nu are niciun alt scop decât pe sine însăși (s.n.), mai cuprinzând în sine o plăcere și o beatitudine specifică ce sporește activitatea”. *Idem*.

¹¹ Kant susținea că „facultățile așa-zis superioare [dreptul, medicina și teologia] erau controlate de puterea politică, aceasta impunându-le, sub formă de texte fondatoare, doctrinele pe care trebuiau să le predea”, [însă] „una e să acționezi în conformitate cu regulile și cu totul altceva este să crezi în adevărul lor... «În lipsa acestei libertăți, adevărul nu s-ar putea exprima», afirmă Kant”. I. VUKOVIĆ, „Rațiune și istorie: ideea kantiană de Universitate”, *Timput*, 24-02-2015, <<http://www.revistatimpul.ro/view-article/2169>> (01.10.2019). Pornind de la această premisă kantiană, precum și de la ideea că „facultatea de filosofie, unde se predau științele, matematica și literele, se bucura de o oarecare libertate în chestiunile științifice, permițându-i-se să-și pronunțe opiniile, să emită critici și propuneri, fără presupuziții impuse” (*Idem*), universitatea de tip humboldtian a extins prototipul acestei facultăți și a generalizat principiul libertății academice, atât în privința profesorilor, cât și a studenților.

¹² R.D. REISZ, *Despre fertilitatea, op.cit.*, 60.

¹³ *Ibid.*, 88.

intelectului uman, de genul celei aristotelice, reafirmată ulterior de sf. Toma de Aquino, inclusiv sub aspectul dimensiunii axiologice a libertății personale, absolut necesară în cazul oricărui act de credință. Dacă pentru Aristotel, „intelectul sau rațiunea este anume elementul cel mai excelent în noi, iar obiectele rațiunii sunt, la rândul lor, cele mai excelente (s.n.) în tot câmpul cunoașterii”¹⁴, necesitând, „pe cât e omenește posibil, autarhie (s.n.), răgaz, libertate de muncă istovitoare (s.n.)”¹⁵, și pentru sf. Toma, „în sine, intelectul este mai nobil decât voința”¹⁶. Pe linie axiologică, urmând parțial chiar critica lui Kant asupra aservirii celor trei facultăți tradiționale și concluzia sa privind primatul instituțional al filosofiei, deși teologia implică, prin natura ei epistemologică, o adeziune *apriorică* la adevărurile Revelației pozitive și la doctrinele autorității ecleziale, totuși, înainte de toate, ea implică existența libertății interioare a adeziunii, a libertății voinței: „virtutea ascultării constă în sens propriu în voință”¹⁷, iar „voința și liberul arbitru nu sunt două facultăți, ci una singură”¹⁸. Dacă ne amintim de condamnarea celor 219 propoziții averroiste, aristotelice, și, implicit, tomiste din 7 martie 1277¹⁹, de către Etienne Tempier, episcopul Parisului (printre care unicitatea necesară a lumii și materia ca principiu de individuație), la condamnarea unor teze asemănătoare din 18 martie 1277 de la Universitatea din Oxford (între care figurau cele despre unicitatea formei substanțiale și a pasivității materiei), la cenzurile ecleziale din secolele XVI-XVII (cazul Copernic și cazul Galilei) sau, mai recent, la ostilitatea Bisericii Catolice față de viziunea antropologică a lui

¹⁴ ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, op.cit., X, 7, 1177a.

¹⁵ *Ibid.*, 1177b.

¹⁶ „Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologica*, I^a, trad. Al. Baumgarten (ed.), Polirom, Iași 2009, q. 82, a. 3, co.

¹⁷ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologica*, II^a-II^{ae}, trad. Al. Baumgarten (ed.), Polirom, Iași 2016, q. 2, a. 5, ad 3.

¹⁸ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologica*, I^a, op.cit., q. 82, a. 3, co. În formularea de mai târziu a lui Ockham, „liberul-arbitru este facultatea primă a omului, al cărui act nu depinde, la origine, decât de hotărârea sa”. Cf. S.T. PINCKAERS, *Morala catolică*, trad. E. Moraru, I. Cojocaru, Editura ARCB, București 2008, 56.

¹⁹ Condamnarea a fost ridicată în anul 1325 de episcopal de atunci al Parisului.

Pierre Teilhard de Chardin (secolul XX), putem constata că, existența unor îngrădiri normative ale libertății de gândire și de exprimare, în sensul modern al libertății academice, a afectat – deși pentru unii pare cel puțin ciudat – chiar și dezvoltarea doctrinară internă a teologiei catolice, în special în planul raporturilor sale gnoseologice cu filosofia și știința.

Drept urmare, modelul instituțional universitar humboldtian bazat pe promovarea cunoașterii pentru ea însăși și pe libertatea personală a alegerii, respectiv pe libertatea descrisă de Fichte ca „libertate academică, libertate a cunoașterii neîngrădite, necenzurate care este necesară pentru căutarea adevărului”²⁰, se poate ancora mai adânc și în solul ideilor filosofice antice și medievale, luând în considerare axioma (împărtășită chiar și de materialişti) că nimic în lumea creată nu apare *ex nihilo*. Mai ales în condițiile în care nici măcar Kant, precursorul modelului humboldtian, cu toate că a urmărit deconstrucția fundamentului transcendent al naturii valorilor, nu a reușit să se debaraseze total de anumite presupoziii metafizice, de „obiectivismul clasic”²¹.

2. ACADEMIA LUI PLATON – SURSĂ ORIGINARĂ A LUMINII (EDUCAȚIEI) ȘI PROTOTIP AL UNIVERSITĂȚII

În general, în studiile despre istoria educației superioare este agreată ideea că școlile întemeiate de Platon și Aristotel în Atena secolului

²⁰ R.D. REISZ, *Despre fertilitatea, op.cit.*, 61.

²¹ N. CULIC, „Kant și fundamentarea axiologiei morale”, în: A. BOBOC ș.a. (ed.), *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure. Studii*, Editura Academiei R.S.R., București 1982, 206-214, 212. Deși postulează ideea generală că, fiind „produsă în activitatea umană, obiectivitatea este procesualitate și nu este constituită, ci se constituie ca universalitate subiectivă” (*Idem*), în *Critica rațiunii practice*, filosoful din Königsberg afirma: „în realitate nu putem ajunge niciodată pe deplin, nici chiar prin cel mai sever examen, până la mobilurile secrete ale acțiunilor noastre, deoarece când este vorba despre valoarea morală, ceea ce importă nu sunt acțiunile, pe care le vedem, ci principiile lor interne, pe care nu le vedem”. I. KANT, *Critica rațiunii practice*, trad. N. Bagdasar, Editura științifică, București 1972, 189.

al IV-lea î.Hr. constituie o versiune antică a universității moderne. Mai mult decât atât, s-a conturat și o „preistorie” a instituției educației universitare, ce merge înapoi în timp până la școlile scribilor din Egipt, Mesopotamia, Israel și China, depășind cu mult perioada școlilor presocratice. În acest sens, în una dintre cele mai cunoscute lucrări de specialitate – *The First Universities. Studium Generale and the Origins of University Education in Europe* –, elaborată de profesorul danez Olaf Pedersen de la Universitatea Aarhus, acesta arată în mod expres că „astăzi, preistoria universităților poate fi urmărită retrospectiv și mai departe, considerând că existau școli și printre culturile dinaintea Greciei, în Orientul Mijlociu”, unde „aceste școli furnizau o instrucție, avansată în contextul acelor vremuri, pentru selecția grupurilor de studenți care ar putea mai târziu conta în ocuparea unor poziții particulare din societate, în vederea aplicării cunoștințelor lor speciale acolo”²².

Academia platonică a fost înființată în jurul anului 387 î.Hr. în afara zidurilor cetății Atenei, într-o grădină cu măslini, lângă sanctuarul legendarului erou atic *Akademios*, cel care, în schimbul unui ajutor dat spartanilor (repatrierea zeiței Elena, răpită de atenieni în timpul unui sacrificiu), a fost protejat de aceștia în legătură cu micul său domeniu, reprezentat chiar de locul viitoareii Academii. Potrivit matematicianului Dicearh, citat de Plutarh, aceasta era: „o grădină încântătoare, udată din belșug, unde filosofii se adună și își expun viziunile lor nereligioase despre natura zeilor”²³, iar potrivit lui Diogenes Laertios, grădina a fost cumpărată de Anniceris din Cyrene, un filosof din Școala hedonistă a lui Aristip (435-350 î.Hr.), cu banii înapoiți de prietenii lui Platon, după ce

²² O. PEDERSEN, *The First Universities. Studium Generale and the Origins of University Education in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 1.

²³ Cf. R. GRAVES, *Miturile Greciei Antice*, trad. C. Șiulea, Polirom, Iași 2018, 311.

acesta l-a răscumpărat din scurta stare de sclavie în care l-a pus Dionysios I²⁴, tiranul Siracuzei.

În esență, *Academia* lui Platon se înscria în coordonatele sociale ale culturii grecești trasate începând cu perioada clasică (secolele V-IV î.Hr.), mult diferite față de contextul istoric și cultural al școlilor scribilor din Orientul Mijlociu. Dacă ultimele „aveau un puternic caracter pragmatic și erau orientate direct spre menținerea unei conștiințe de sine a clasei celor ce guvernează societatea”, grecii „au pus accentul pe o educație (παιδεία) ce putea fi măsurată la fel de mult prin standarde intelectuale, artistice și fizice”²⁵, accesibilă unor categorii largi de cetățeni liberi. În plus, Platon a mai moștenit un fond presocratic în care *paideia* era asociată deja cu ἀρετή²⁶, idealul perfecțiunii și excelenței (morale și intelectuale), cultivat încă de Homer în *Odiseea*, fapt pentru care, dacă luăm în considerare și teza marelui clasicist american de origine germană Werner Jaeger că „arete a fost idealul central al întregii culturi grecești”²⁷, putem conchide că *Academia* a fost și ea puternic pătrunsă de acel influx cultural identitar elitist. Este un motiv suplimentar, alături de diversitatea studiilor ce se desfășurau acolo (filosofie, matematică, astronomie, științe fizice, muzică, arte etc.) și de aflulul de tineri din afara Atenei care frecventau *Academia*, ca aceasta să „poată fi numită pe bună dreptate prima universitate a Europei”²⁸.

Intrarea în *Academie* presupunea existența prealabilă a acelei educații comune, întâlnită peste tot în învățământul de bază din Grecia, constând în gimnastică pentru trup și muzică pentru suflet (mai ales că

²⁴ Cf. DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuş, Editura Academiei R.P.R., București 1963, III, 19-20.

²⁵ O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 6.

²⁶ La Platon și Aristotel, „este larg cunoscută identificarea operată de Socrate între virtute și cunoaștere”. Cf. F.E. PETERS, *Termenii filosofiei grecești*, trad. D. Stoianovici, Humanitas, București 20073, 52.

²⁷ W. JAEGER, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, (3 vol.), Oxford University Press, Oxford 1945, vol. I, 15.

²⁸ F. COPLESTON, *Istoria filosofiei* (11 vol.), trad. M. Pop ș.a., Editura All, București 2000, vol. I *Grecia și Roma*, 121.

membrii școlii împărtășeau venerația pentru muze), dar implica și parcurgerea „unor cursuri preparatorii speciale”²⁹. Suplimentar, în consonanță cu inscripția de la intrarea în *Academie* – „ἄγεωμέτρητος μὴ εἰσίτω”³⁰ –, noilor învățăcei li se mai cerea și o pregătire temeinică în matematică, domeniul față de care Platon manifesta un interes deosebit, în ciuda faptului că el nu era propriu-zis un matematician, de genul lui Pitagora sau Eudoxos (devenit membru al *Academiei*). Prin natura lor abstractă, opusă lucrurilor și fenomenelor din lumea materială, geometria și aritmetica au format pentru marele gânditor grec temelia viitoare metafizici a lumii *Ideilor* – „dimensiunea incorporeală și metaempirică a ființei, ... o dimensiune diferită a realității, un plan al realității înseși, care este nou și superior”³¹. În *Timaos*, Platon descrie foarte concis originala-i concepție ontologică:

„trebuie să admitem că există, mai întâi, forma identică cu sine, nenăscută și de nenimicit, care nici nu primește în sine ceva venit dintr-altă parte, nici nu intră ea însăși, undeva, în ceva; ea nu poate fi percepută nici cu văzul, nici cu vreun alt simț, fiind, de fapt, obiectul de cercetare al gândirii. În al doilea rând, există ceea ce poartă același nume cu forma și îi seamănă ei, dar este perceptibil, născut, în veșnică mișcare, căpătând ființă într-un loc anume și pierind tot acolo, putând fi cunoscut prin opinie și percepție”³².

Cu toate că obiectivul primordial al educației platonice consta în formarea viitorilor conducători și gardieni ai cetății, toate studiile filosofice și științifice din cadrul *Academiei*, desfășurate sub forma prelegerilor și a dialogurilor (metoda dialectică), erau subordonate acestui țel politic și nu urmăreau niciun scop utilitarist. Mai degrabă, ele erau orientate spre „stimularea dezvoltării cunoașterii științifice

²⁹ O. PEDERSEN, *The First Universities, op.cit.*, 9.

³⁰ Deoarece această deviză a fost menționată pentru prima dată de autorul bizantin Ioan Tzetzes, în secolul al XII-lea, existența ei reală nu este în întregime demnă de încredere, însă, chiar legendară fiind, este perfect compatibilă cu activitatea *Academiei*.

³¹ G. REALE, *Istoria filosofiei antice* (10 vol.), trad. C. Șoimușan, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2010, vol. 3 *Platon și Academia antică*, 107.

³² PLATON, *Timaos*, 52a, în: PLATON, *Opere complete* (6 vol.), trad. P. Creția și C. Noica, Humanitas, București 2001, vol. IV.

dezinteresate”, respectiv spre „căutarea cunoașterii de dragul cunoașterii”³³, idee reflectată și în frecventarea *Academiei* de către diverși oameni de știință (matematicieni, astronomi, medici), care au contribuit la îmbogățirea „curriculumului” antic. „Platon însuși ținea prelegeri, iar auditorii luau notițe”, dar este important să se sublinieze „că aceste notițe nu au fost publicate și că sunt în contrast cu dialogurile, care au fost lucrări publicate destinate lecturii «publice»”³⁴. În această chestiune, „situația este exact inversă în ceea ce-l privește pe Aristotel (care a intrat în *Academie* în 367 î.Hr.), pentru că în vreme ce lucrările [Stagiritului] care ne-au parvenit reprezintă prelegerile sale, lucrările sale populare sau dialogurile s-au pierdut”³⁵ – ajungând la noi doar câteva fragmente.

Astfel, „școala lui Platon pare să fi avut un caracter exclusivist, [unde] cursurile și discuțiile sale nu erau de regulă publice”³⁶, în mod asemănător cu Școala lui Pitagora, rezervată unui cerc restrâns de inițiați, fără privilegii sociale și economice. În timp ce amândouă școlile aveau membrii cu adevărat subjugăți de voluptatea gândirii – „gândirea este necesarmente o dependență de care nu ne eliberăm niciodată”³⁷ – și contrastând cu democrația³⁸, prin aceea că matematica și filosofia erau considerate a fi *hoi oligoi*, și nu *hoi polloi*, totuși, în raport de școala întemeiată de cel mai cunoscut matematician al Antichității, ale cărei idei și cunoștințe referitoare la structura naturală a lumii au fost dezbătute în *Timaios*, *Academia* din Atena nu a împărtășit nici stilul comunitar de viață

³³ F. COPLESTON, *Istoria filosofiei*, op.cit., vol. I, 121.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibid.*, 122.

³⁶ J. BARNES, *Aristotle. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2000, 31.

³⁷ B. READINGS, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Harvard 1996, 128.

³⁸ Din păcate, „în noul curriculum democratizat, este posibil să fii excelent în ..., ei bine, orice. Pericolul aici nu e controlul despotice sau represiunea, dar, mai degrabă, un tip de simulacru al libertății, ...al cărui nume cel mai recent este probabil «incluziunea socială»”. R. BARNETT, P. STANDISH, „Higher Education and the University”, în: N. BLAKE ș.a. (ed.), *The Blackwell Guide Philosophy of Education*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, 215-233, 218.

cotidiană, nici idealul ascetic al pitagoreicilor, aflați în „căutarea eliberării prin studiu”³⁹.

Cu siguranță, *Academia* lui Platon se deosebea de universitatea medievală atât în ceea ce privește „distincția clară dintre profesori și elevi și chiar *curriculum*-ul formal”⁴⁰, precum și în privința diferenței dintre membrii seniori și cei juniori⁴¹. Nici profesorii și nici studenții nu își defineau *status*-ul socio-cultural specific prin coapartenența la o structură organizațională unică, de sine stătătoare, cu caracter holist și preeminent, deoarece nu dispuneau de elementele juridice și de realitățile economice generatoare a tiparului de conștiință colectivă circumscris latinescului *universitas*, în sensul existenței unei totalități integratoare. Practic, „*universitas*, cuvântul din latina medievală de la care se trage denumirea actuală a unei școli înalte în aproape toată lumea, însemna în Evul Mediu *asociația* autonomă, *corporația* și nu *școala* (s.n.)”⁴², accentul căzând pe aspectul instituțional al asocierii. Totodată, conținutul regulilor „academice”, atât a celor referitoare la educația propriu-zisă, cât și a celor de tip administrativ, ne este foarte puțin cunoscut, din cauza dimensiunii preponderent *orale* și a gradului redus de raționalizare și formalizare a organizării și funcționării *Academiei*, indubitabil aflată sub tutela aproape exclusivă a personalității fondatorului ei. Or, raționalizarea este „caracteristica organizațiilor moderne și se referă la urmărirea sistematică a scopurilor, la selecția mijloacelor optime și subsumarea acestora scopurilor”, iar „formalizarea presupune înregistrarea scrisă a regulilor, procedurilor și deciziilor, [...] obiectivizarea și depersonalizarea deciziilor și regulilor, astfel că acestea capătă o realitate proprie, fiind

³⁹ O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 9.

⁴⁰ Cf. I. MUELLER, „Mathematical Method & Philosophical Truth”, în: R. KRAUT (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 170-171.

⁴¹ J. BARNES, „Academy”, în: E. CRAIG (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge 1998, <<http://www.rep.routledge.com/article/A001>> (02.10.2019).

⁴² R.D. REISZ, *Despre fertilitatea*, op.cit., 84.

impersonale, adică independente de persoanele care le elaborează și/sau le comunică”⁴³.

Chiar și forma scrisă a dialogurilor platonice se înrădăcinează în modelul socratic al dialogului viu; „pentru Socrate a filosofa însemna a cerceta, a dovedi, a îngriji și a purifica sufletul, iar asta, în opinia lui, se putea realiza numai prin dialog viu, care pune față în față suflet cu suflet și permite desfășurarea metodei ironic-maieutice”⁴⁴. Însușindu-și principiile maestrului său, Platon perpetuează în *Academie* dialogurile de tip socratic, astfel că și pentru el, după cum a remarcat profesorul Giovanni Reale, „adevărurile supreme ale filosofiei, adică *lucrurile mai de preț*, nu pot fi încredințate «scrierii» sub nicio formă, [...] ci *doar oralității dialectice*”⁴⁵. De aceea, mergând pe ideea lui F. Copleston, „trebuie să concedem că Teorie Ideilor, exact în forma în care era predată în *Academie*, nu a fost oferită publicului în scris”⁴⁶.

După moartea lui Platon (437 î.Hr.), *Speusippos*, nepotul său, a preluat coordonarea *Academiei*, însă sensul autentic al naturii metafizice a *lunii ideilor*, *supralunare* a fost considerabil restrâns. Atât el, cât și succesorul lui, *Xenocrates*, negau „existența Numerelor ideale și a Ideilor, reducând lumea inteligibilă a lui Platon doar la entitățile matematice și geometrice”⁴⁷. În planul conducerii *Academiei*, ceea ce l-a nemulțumit pe Aristotel și l-a determinat să își întemeieze propria școală – *Lykeion* sau *Lyceum* – a fost lipsa unor criterii meritorii de selecție a succesorului lui Platon, adică *nepotismul*. Paradoxal, „cei care aspirau la alegerea celor mai

⁴³ M. PĂUNESCU, „Organizații”, în: L. VLĂSCLEANU (ed.), *Sociologie*, Polirom, Iași 2011, 171-204, 173.

⁴⁴ G. REALE, *Istoria filosofiei antice*, op.cit., vol. 3, 41.

⁴⁵ *Ibid.*, 42.

⁴⁶ F. COPLESTON, *Istoria filosofiei*, op.cit., vol. I, 122.

⁴⁷ M. DRAGO, A. BOROLI (ed.), *Enciclopedia de filosofie și științe umane*, trad. H. Stănciulescu ș.a., Editura All Educational DeAgostini, București 2004, 19-20.

buni pentru guvernarea cetății, ei înșiși nu respectau același principiu de conducere a instituției”⁴⁸.

În legătură cu școala creată de Aristotel după finalizarea educației lui Alexandru cel Mare (336 î.Hr.), într-o dăbravă din Atena frecventată de Socrate, menționăm că aceasta includea, pe lângă niște clădiri închiriate (fiind străin, Aristotel nu putea să le cumpere), un templu închinat lui Apollo Lyceios, colonade cu statui ale muzelor și o bibliotecă (*Museion*), iar membrii ei, pe lângă prelegerile și discuțiile peripatetice specifice, practicau mesele comunitare și organizau simpozioane lunare. În acest loc, „în fiecare dimineață, el se plimba în sus și în jos cu elevii săi în *loggie* sau printre copaci, discutând cele mai abstracte probleme ale filozofiei, iar după-amiaza sau seara expunea temele mai puțin dificile unei audiențe mai largi”⁴⁹. Față de *Academie*, însă, spiritul școlii aristotelice a fost cu totul altul: „unde Platon căutase să educe prin predare/învățare, Aristotel a dorit, în plus, să învețe prin cercetare”, astfel că „subiectele relevante erau analizate nu numai prin reflecțiile teoretice despre problemele de bază ale filozofiei, dar, de asemenea, prin experiența directă, prin explorarea atât a fenomenelor naturale, cât și a structurii societății⁵⁰. Deși scopul educației Stagiritului a fost același cu cel al maestrului său – formarea unor membri de elită ai societății –, difereau metodele utilizate pentru atingerea lui.

Până la capturarea Atenei și distrugerea celebrei Școli de către generalul roman Sulla, în anul 86 î.Hr., istoria *Academiei* a fost împărțită de Diogenes Laertios în trei etape (*veche*, *medie* și *nouă*), ultimul reprezentant oficial al său fiind Philo din Larissa (154-84 î. Hr.), cu toate că a mai existat o supraviețuire spirituală a școlii la Atena prin discipolul

⁴⁸ Cf. „Platonic Academy (2): The district or neighborhood of Academos”, <<http://en.antiquitatem.com/platonic-academy-geometry-nepotism>> (02.10.2019).

⁴⁹ D. ROSS, *Aristotel*, trad. I.-L. Muntean și R. Rus, Humanitas, București 1998, 16.

⁵⁰ O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 13.

său, Antioh (decedat în jurul anului 60 î. Hr.), respectiv prin fratele său, Ariston. În secolul următor, însă, Seneca atesta faptul că „academicii, atât cei vechi, cât și cei noi au încetat a avea conducător”⁵¹.

Dispariția instituțională a *Academiei* din Atena nu a însemnat nicidecum și dispariția modelului său organizațional, a metodei dialectice sau a filosofiei elaborate de fondatorul său, ci această lumină și-a continuat călătoria până în zilele noastre, trecând prin prismele culturale ale diferitelor perioade istorice și invitând generații după generații la părăsirea „peșterilor”, prin acel urcuș intelectual despre care s-a amintit la început. Într-adevăr, așa cum remarca profesorul Vasile Muscă, „de două mii și mai bine de ani, întreaga cultură europeană se mișcă în cadre platoniciene, istoria sa este însoțită permanent de un platonism când evident, când ascuns”⁵², iar, în plan filosofic, toată filosofia occidentală reprezintă doar „a series of footnotes to Plato”, potrivit antologiceii afirmații a lui Alfred North Whitehead.

În secolul al V-lea d. Hr., *Academia* lui Platon a renăscut la Atena și a dăinuit o perioadă de peste un secol, până în anul 529, când a avut loc închiderea ei definitivă de către împăratul Justinian, din cauza influenței crescânde a neoplatonismului în mediile elevate ale societății bizantine – curent perceput ca adversar al creștinismului. După câteva secole, în perioada scolasticii, când s-au cristalizat noile reflecții gnoseologice asupra premiselor raționale ale credinței creștine, decizia împăratului de la Constantinopol a fost considerată profund eronată. Dacă era perfect adevărat că religia creștină se baza pe o Revelație supranaturală, al cărei conținut necesita, de cele mai multe ori, un act de credință, „ceea ce lipsea a fost un cadru rațional în care aceste doctrine ale credinței să poată fi interpretate, discutate și apărute”, iar un astfel de cadru nu putea fi întâlnit decât „în lucrările logice și metafizice ale filosofiei păgâne”⁵³.

⁵¹ SENECA, *Nat. quaest.*, VII, 32, 3, apud. G. REALE, *Istoria filosofiei, op.cit.*, vol. 7, 85.

⁵² V. MUSCĂ, „Filosofie și libertate. Mitul peșterii și condiția politicului la Platon”, în: V. MUSCĂ, A. BAUMGARTEN (ed.), *Filosofia politică a lui Platon*, Polirom, Iași 2006, 89-104, 90.

⁵³ C. WILDBERG, „Philosophy in the Age of Justinian”, în: M. MAAS, *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 316-340, 336.

Academia reînființată era „o școală platoniciană organizată în mod sistematic, cu resurse și fonduri proprii și cu o tradiție a succesiunii la conducerea ei (*diadochoi*)”⁵⁴, unde lecțiile predate se bazau pe operele lui Platon și Aristotel și unde ultimele erau folosite ca lecții preparatorii și instrumente adjuvante în studiul gândirii platonice. Deși nu cunoaștem exact data reînființării Școlii din Atena – „cu care neoplatonsimul păgân și-a dat ultimele roade, după care a fost copleșit definitiv de gândirea creștină, ce se constituise, consolidase și răspândise în Orient și Occident”⁵⁵ –, aceasta este legată de numele lui Plutarh, care se ocupa deja de organizarea și funcționarea ei când ajunsese acolo Proclus, după moartea lui Augustin, în jurul anului 430 d.Hr.

În intervalul de aproape cinci secole, cuprins între ultima conducere a *Academiei* de către Ariston și ultimul reprezentant neoplatonic, *Damascius* (d. 540), lumina gândirii lui Platon a continuat să pulseze în diferite locuri din Imperiul Roman, în special la Alexandria, cu nuanțele adăugate de noii adepți. Putem afirma cu încredere că, începând din a doua jumătate a secolului I î. Hr., într-adevăr, „platonismul a continuat încet, dar sigur și constant, să se răspândească și să tot crească până când a culminat cu momentul de mare sinteză plotiniană, ajuns la maturitate în secolul III d. Hr., care a deschis un nou curs gândirii atât păgâne, cât și creștine”⁵⁶. Înainte de a fonda Școala din Roma, potrivit lui Porfir⁵⁷, Plotin a studiat unsprezece ani la Școala lui Ammonius din Alexandria, un gânditor care, asemeni lui Socrate, deși nu a lăsat nimic scris, l-a impresionat atât de mult pe Plotin, încât acesta „după ce a mers

⁵⁴ J.P. LYNCH, *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley 1972, 184.

⁵⁵ G. REALE, *Istoria filosofiei*, op.cit., 222. Astfel, „filosofia antică a ales să se întoarcă în cetatea unde atinsese cele mai înalte culmi, pentru a-și trăi ultima etapă însemnată din existență și a muri”. *Idem*.

⁵⁶ G. REALE, *Ibid.*, vol. 7, 85.

⁵⁷ Cf. PORPHYRIOS, *Viața lui Plotin și despre ordinea cărților acestuia*, trad. C. Bădiliță, C. Gașpar, în: PORPHYRIOS, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, Polirom, Iași 1998, 123-156, 125.

și l-a ascultat, i-a zis [unui prieten]: «pe acesta îl căutam!». De atunci nu s-a mai dezlipit de Ammonius”⁵⁸.

Spre deosebire de *Academia* din Atena, Școala lui Plotin, cu toate că avea discipoli propriu-zis, era deschisă unui cerc mult mai larg de oameni, dar se bucura și de frecventările regulate sau ocazionale ale elitelor politice romane. Nu în ultimul rând, dacă scopul principal al *Academiei* consta în formarea viitorilor oameni de stat. Școala de la Roma avea un țel cu totul diferit, profund religios și perfect compatibil cu credința creștină: „să îi învețe pe oameni cum să se desprindă de viața de aici pentru a se uni cu divinul și a-l putea contempla până acolo încât să atingă acea unire extatică transcendentă”⁵⁹.

3. EMERGENȚA UNIVERSITĂȚII DIN PARIS – PRISMA MEDIEVALĂ A „LUMINII EDUCAȚIEI ANTICE” ȘI VECTORUL INSTITUȚIONAL AL UNIVERSITĂȚII MODERNE

A doua jumătate a secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea sunt asociate, adesea, cu apariția propriu-zisă a ceea ce azi numim *universitate* și învățământ superior occidental, pe fundalul istoric general al intersecției unor serii de factori politici, culturali, socio-economici și religioși favorabili, dintre care amintim: încheierea unei lungi perioade de migrații și invazii, mergând de la cele din urmă zile ale Imperiului Roman (476) până la ultimele raiduri ale vikingilor de la finele secolului al XI-lea; independența politică a Europei (cu excepția Spaniei) față de Islam și relativa ei stabilitate politică internă; numărul mare de mănăstiri⁶⁰ (în special în Franța, Italia, Spania, Irlanda și Anglia), dar mai

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ G. REALE, *Istoria filosofiei, op.cit.*, vol. 8, 30.

⁶⁰ În rădăcinat în deșertul egiptean, fenomenul monahismului ascetic inițiat de sf. Antonie în a doua jumătate a secolului al III-lea, împreună cu forma sa comunitară, cenobitică, întemeiată de sf. Pahomie în secolul următor s-au răspândit, ulterior, în tot Orientul, dar și în partea occidentală a continentului. La Roma avem cunoștințe despre existența primilor monahi încă din anul 341, iar la Milano și în Galia s-au fondat mănăstiri cu ajutorul sf. Ambroziu și al episcopului Martin de Tours. Cel care a marcat întregul monahism

ales școlile de pe lângă acestea (școlile mănăstirești⁶¹) și școlile-catedrală⁶² (care au început să se înmulțească, mai ales în Franța, începând cu secolul

occidental, a fost sf. Benedict de Nursia (480-543), întemeietorul mănăstirii de la Montecassino, unde, pornind de la regulile monastice ale predecesorilor săi, el a elaborat celebra *Regulă*, preluată apoi, încetul cu încetul, de toate mănăstirile din vestul Europei. Cu toate că, „în secolele al X-lea și al XI-lea, toți călugării din Occident urmau regulile sfântului Benedict” (Cf. A. VAUCHEZ, *Spiritualitatea Evului Mediu Occidental în secolele VIII-XII*, trad. D. Marian și D. Barbu, Meridiane, București 1994, 35), sfântul Benedict „nu este fondatorul unui ordin în sensul că toate mănăstirile benedictine ar deriva de la Montecassino”, adică „mănăstirile care vor urma regula lui, și cu timpul vor fi aproape toate, nu vor forma o uniune juridică între ele”. L. HERTLING S.J., *Istoria Bisericii*, trad. E. Dumea, Ars Longa, Iași 98, 121. În jurul anului 1100, numai mănăstirile benedictine fondate pe reforma de la Cluny (secolul al X-lea) erau în număr de 1450, înglobând peste 10.000 de călugări. Cf. O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 98.

⁶¹ Școlile publice latine au intrat într-un grav declin după dezintegrarea Imperiului Roman de Apus, dispărând aproape de tot în secolul al V-lea în Galia și în secolul al VI-lea în Italia – în raport cu zonele Irlandei, Marii Britanii și Germaniei, unde ordinea socio-culturală greco-romană nu a prins niciodată rădăcini –, moment de la care învățământul primar (gramatică și retorică) a devenit apanajul unor elite laice locale, iar educația superioară (*higher education*), bazată pe literatura și cultura greacă și latină, și-a găsit spațiul vital în noile mănăstiri. În jurul acestora, au apărut veritabile școli destinate, cu precădere, pregătirii viitorilor călugări, preoților și episcopilor, educația fiind axată, la început, mai ales pe formarea teologico-biblică și spirituală (*Patericul*), fără a marginaliza, totuși, studiul scrierilor antice din mai multe domenii, a căror importanță și amploare au crescut, treptat, până la „renașterea din secolul al XII-lea”. Reprezentative în acest sens pentru structura *curriculum*-ului din majoritatea școlilor monahale sunt *Instituțiile* lui Cassiodor (480-575), cuprinzând în prima parte recomandări pentru studiul Bibliei și al autorilor creștini, iar în partea a doua pentru *artele liberale*, grupate după distincția lui Marcus Terentius Varro (116-27 î.Hr.) în *Trivium* (gramatică, logică și retorică) și *Quadrivium* (aritmetică, geometrie, muzică și astronomie), excluzându-se arhitectura și medicina. Totuși, călugării medievali au acordat o atenție deosebită și pentru aceasta din urmă, în special prin traducerea textelor antice ale lui Hippocrate, Galen și Dioscoride, al căror studiu era recomandat inclusiv în complexul monastic de la Vivarium, fondat de Cassiodor în anul 560. Pe lângă școli, mănăstirile dispuneau de *scriptorium* și de biblioteci, indispensabile conservării și transunerii culturii antice a lumii greco-romane. Prin urmare, într-adevăr, „într-un anumit sens, mănăstirile sunt *proto-universități*”. S. TROMBLEY, *A History of Western Thought*, Atlantic Books, London 2011, 58.

⁶² Odată cu decăderea orașelor și mutarea vieții economice și sociale înspre mediul rural, episcopii au început să înființeze școli pe lângă catedralele lor, cu scopul principal al educării clerului diecezan. Dovada cea mai timpurie privind școlile episcopale datează din timpul Conciliului de la Toledo din anul 527, iar până în secolul al VII-lea au fost atestate douăzeci de orașe din Spania și Franța în care funcționau astfel de școli. Cf. P. RICÉ, *Education and Culture in the Barbarian West: From the Sixth through the Eighth Century*, University of South Carolina Press, Columbia 1976, 126; 282-290. În aceeași perioadă, școlile-catedrală se dezvoltă și în spațiul britanic (Canterbury, Rochester, York), un imbold special venind mai apoi și în Franța, în timpul

al VIII-lea); transmiterea marilor texte ale culturii și filosofiei grecești dinspre mediile arabe (unde au ajuns din Bizanț și Siria, după interzicerea filosofiei păgâne) spre Occident, apariția orașelor și a uniunilor juridice de comercianți și meșteșugari (*universitas*), precum și fondul doctrinar al religiei creștine, dezvoltat de Sfinții Părinți și de Conciliile locale și ecumenice ale Bisericii în primul mileniu, pornind de la Sfintele Scripturi⁶³. Cu timpul, prin apariția *universității* în Evul Mediu, problema compatibilității dintre filosofie și religie, formulată de Tertulian în celebra butadă: „*quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?*”, a

domniei lui Carol cel Mare. Prin *Admonitio generalis* din 789, acesta a dispus măsuri pentru deschiderea de școli de băieți în mănăstiri și episcopii, inclusiv pentru cei laici. Din păcate, decizia imperială de „instalare a unei școli... pentru cei mai sărmani dintre supușii în vârstă de 7 până la 12 ani”, ca altele din acele vremuri, nu a fost urmată de efecte practice serioase; în ciuda acestui fapt, „efectul evident al acestor preocupări, ..., a fost că învățământul a trecut definitiv în mâinile Bisericii” R. FOSSIER, *Oamenii Evului Mediu*, trad. C.I. Mihai, Artemis, București 2011, 317. Practic, episcopul local era, de obicei, cel care avea dreptul de a desemna (*licentia*) profesorii școlilor-catedrală din rândul celor care „aveau voința și abilitatea de a învăța și dorința de a-i instrui pe alții”, aspect ce rezultă dintr-o scrisoare a împăratului Carol cel Mare adresată abatelui mănăstirii din Fulda. Cf. „De Litteris Colendis”, <<https://sourcebooks.fordham.edu/source/carol-baugulf.asp>> (04.10.2019). Deși, uneori, organizarea și funcționarea școlilor episcopale (dar și a celor monahale) era plasată sub controlul superiorului mănăstirii sau al episcopului, concomitent cu tutela politică, spre sfârșitul Evului Mediu *licentia docendi* era rezervată, cel puțin sub aspect ceremonial, exclusiv autorității episcopale (cu excepția școlilor de medicină și drept din zona sudică a Italiei), iar exercitarea acestei atribuții eclesiastice se realiza prin intermediul cancelarului catedralei.

⁶³ De altfel, această ultimă condiție teologică favorizantă a apariției universităților medievale s-a manifestat încă din perioada părinților apostolici, când Iustin Martirul și Filosoful (100-160 d.Hr.), în *Dialog cu iudeul Trifon*, a încercat o abordare integrată între unele idei ale doctrinei creștine și filosofia greacă. Este emblematic în acest sens că sf. Iustin „obișnuia să poarte tradiționala mantie de filosof și a început să predea creștinismul ca mod de viață în agora vechilor orașe elenistice, alături de alți înțelepți rătăcitori care puteau fi găsiți de obicei în acel loc”. J.A. McGUCKIN, *Dicționar de teologie patristică*, trad. D. Dâscă, A.-B. Mihăilescu, Doxologia, Iași 2014, 281. Pe linia dialogului dintre noua credință creștină și gândirea filosofică a Greciei antice, lui Iustin i-au succedat Clement din Alexandria și marele Origen, a căror premisă de bază – valabilă și în teologia catolică actuală – era că „poetii și filozofii Heladei, deși nu au primit Revelația, au primit rațiunea naturală, prin care se îndreptau spre adevăr”. S. SORTA, „Universitatea în Evul Mediu”, *Secolul XXI* 10-11-12 (2003) 44-54, 47. Revelația naturală este menționată în mod expres în *Cartea Înțelepciunii*: „căci din măreția și frumusețea celor create, prin analogie, se vede creatorul lor” (Înț 13,5).

fost inclusă în corpul ei educațional, prima având un statut epistemologic servil (*ancilla*) față de teologie – statut care, astăzi, din perspectivă teologică, s-a transformat într-o relație de complementaritate, exprimată de sf. Ioan Paul al II-lea în partea introductivă a enciclicei *Fides et ratio*: „crența și rațiunea sunt ca două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului” (FR, pr.).

În unul dintre primele și cele mai importante studii moderne de referință în materia istoriei universităților, apărut în 1895 la Oxford (3 vol.) – Hastings Rashdall, *The Universities of Europe on the Middle Ages*⁶⁴ – este negat mitul fondării Universității din Paris de către Carol cel Mare, precum și posibilitatea reală a localizării, în sens instituțional, în Paris a Școlii palatine a lui Carol cel Mare sau a lui Carol al II-lea cel Pleșuv (823-877), a Școlii lui Alcuin sau a Școlii lui Scotus, care „erau probabil școli migratorii [ce] au urmat persoana Întemeietorului”⁶⁵. Conform profesorului englez, prima școală (în accepțiune medievală) din Paris a fost cea a călugărului benedictin Remigius din Auxerre, din secolul al IX-lea, iar „singura legătură dintre Școala Palatină a celor doi împărați și Universitatea din Paris de mai târziu este de găsit în renașterea școlilor episcopale și monastice de-a lungul Imperiului Carolingian”⁶⁶. Această revigorare a educației superioare s-a diluat mult după „adâncul recul politic și cultural ce a urmat perioadei carolingiene și fricii (colective, n.n.) așteptării sfârșitului lumii din anul 1000”⁶⁷, dar s-a reînstatat, începând cu finele secolului al XI-lea. „Istoricii Evului Mediu sunt astăzi de acord să aprecieze că, în majoritatea regiunilor Occidentului, perioada care se întinde de la sfârșitul secolului al XI-lea până la începutul celui de-al XIII-lea, aproximativ între 1080-1220, a fost în toate domeniile marcată de un avânt spectaculos”⁶⁸, pe fundalul unei creșteri demografice fără precedent. Astfel, Evul Mediu a început „să-și arate

⁶⁴ H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (2 vol.), Clarendon Press, Oxford, 1895.

⁶⁵ *Ibid.*, vol. I, 273. Școlile palatine au fost înființate încă din perioada dinastiei Merovingienilor, cu scopul educării tinerilor nobili, fără a dispune însă de *curriculum*-ul existent în școlile din mediul monastic.

⁶⁶ *Idem*, 273-274.

⁶⁷ O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 92.

⁶⁸ A. VAUCHEZ, *Spiritualitatea*, op.cit., 69.

adevăratele sale culori în dezvoltarea unui număr de instituții și idei din sferele politice, economice, sociale și spirituale, construind un nou cadru pentru existența umană – *background*-ul istoriei medievale a universității”⁶⁹. Într-o altă ordine de idei, toate aceste circumstanțe istorice specifice au alcătuit doar un nou macrosistem de inserție a celui mai important factor de configurare a noii instituții medievale de înaltă educație, respectiv a moștenirii culturale din lumea greco-romană, păstrată și transmisă de-a lungul așa-numitului *Dark Age* prin școlile monahale⁷⁰ și cele episcopale. În general, așa cum am arătat mai sus, prin intermediul acestor școli eclesiastice, dezvoltate în mod inegal din punct de vedere geografic, s-a răspândit nu numai cultura strict teologică, dar și materia *artelor liberale* moștenite de la greci, iar la sud de Alpi, în zonele mediteraneene mult mai laice și mai independente, au apărut școli private de medicină⁷¹ și drept, dintre care o amintim pe cea juridică din Bologna (1088) și școala de medicină din Salerno (secolul al IX-lea) – „ceea ce Salerno a fost pentru medicină, Bologna a fost pentru drept”⁷²).

Înainte „renașterii din secolul al XII-lea”, în Spania (Toledo, Sevilla, Salamanca) și Sicilia, aflate sub stăpânire musulmană, au existat multe centre în care musulmanii, creștinii și evreii erau legați de interesul comun al învățării și folosirii limbii arabe în studiul noilor descoperiri științifice și tehnice din spațiul de cultură arabă și al comentariilor filosofice ale

⁶⁹ O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 92.

⁷⁰ Deoarece *Regulile Sfântului Benedict* prevedeau *lectura*, chiar zilnică, a unor fragmente biblice (și nu numai), prin această lectură regulată s-a considerat mai târziu că „s-au preluat [de fapt] caracteristicile școlii care s-a ocupat cu ambele domenii, religios și secular”. Cf. P. RICHER, *Education*, op.cit., 112-120.

⁷¹ Traducerea în latină a lucrării *Canon Medicinae* a marelui medic și filosof arab Ibn Sina (Avicenna) de către Gerard de Cremona (secolul al XII-lea) a stat la baza medicinei medievale timp de patru secole. De altfel, toate traducerile operelor din limba greacă și arabă în limba latină au impulsivat și au marcat, fără niciun termen de comparație, întreaga gândire occidentală. „Între 1225 și 1200, un veritabil potop de traduceri în latină au făcut o parte semnificativă a științei grecești și arabe disponibilă, parte ce a devenit și mai mare în secolul al XIII-lea ..., [deși] deja la mijlocul secolului al X-lea au fost făcute traduceri din arabă în latină în nordul Spaniei, la Mănăstirea Santa Maria de Ripoll de la poalele Pirineilor”. E. GRANT, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 23.

⁷² O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 125. Totuși, și aceste școli au funcționat cu aprobarea ulterioară a Bisericii.

gânditorilor arabi⁷³, dar și pentru accesul la marile opere ale științei și filosofiei grecești, traduse în limba arabă, în condițiile în care majoritatea acestora erau total necunoscute pentru savanții din Vestul Europei. Într-adevăr, „nimic de dinaintea secolului al IX-lea și începutul secolului al X-lea, când o mare parte a științei grecești a fost tradusă în arabă, nu este comparabil cu orice altceva în istoria științei”⁷⁴.

În ansamblul pre-condițiilor de natură socio-economică determinante pentru geneza instituției universitare⁷⁵ o pondere deosebită a avut-o începerea procesului de (re)urbanizare a Europei Occidentale în secolul al XII-lea, pe structura vechilor centre romane⁷⁶, devenite cetăți episcopale, cu consecința directă a dezvoltării burgheziei. Nu degeaba, celebrul istoric al Evului Mediu, Jaques Le Goff, afirma: „la început au fost orașele; o dată cu ele se naște, în Occident, și intelectualul Evului Mediu, ..., o dată cu avântul lor legat de funcția comercială și industrială – mai modest spus, meșteșugărească”⁷⁷. Din acest unghi de vedere, autonomia universitară a

⁷³ Pornind de la comentariile aristotelice din cultura arabă, Alain de Libera considera că „paradoxul suprem al culturii europene din Evul Mediu este că «drama scolasticii», prin care acesta pretinde că se definește, începe la Arabi”. A. DE LIBERA, *Gândire Evului Mediu*, Amarcord, Timișoara 2000, 51. Într-un final, „chiar la baza identității europene se află traducătorii evrei din Toledo și filosofi arabi din Andaluzia și, mai devreme – la sfârșitul secolului al VIII-lea și începutul secolului al IX-lea, pe când Occidentul era încă parțial în întuneric – multiplele lumini ale Orientului și regatul Bagdadului, loc de întâlnire, de colaborare între arabii creștini și arabii musulmani; [prin urmare] Occidentul s-a născut din Orient”. *Ibid.*, 34.

⁷⁴ E. GRANT, *The Foundations*, op.cit., 23.

⁷⁵ În unele accepțiuni, unele școli de teologie și drept islamic (*madrassa*) apărute pe lângă moschei sunt considerate *universități*. Pe această filieră, cea mai veche universitate musulmană, cu activitate neîntreruptă, este *Al-Qarawiyyin* din Fes, Maroc, fondată în anul 859. E.g., este demn de remarcat că Timbuktu (Mali) a devenit un centru de înaltă educație și de cultură foarte prosper începând cu secolul al XIII-lea, pentru o perioadă de 400 de ani, „cu cincizeci sau mai multe biblioteci de-a lungul modernului oraș, conținând mai mult de jumătate de milion de manuscrise”. Cf. D. PALFREYMAN, P. TEMPLE, *Universities and Colleges. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2017, 4.

⁷⁶ „Multe orașe din secolele X-XIV continua așezări din Antichitatea romană, în special în Italia, Galia, Germania nordică sau Peninsula Iberică, deși, la nivel de organizare, nu mai aveau nimic de-a face cu orașele antice”. A.-F. PLATON, L. RĂDVAN, B.-P. MALEON, *O istorie a Europei de Apus în Evul Mediu. De la Imperiul Roman târziu la marile descoperiri geografice (secolele V-XVI)*, Polirom Iași 2010, 134.

⁷⁷ J. LE GOFF, *Intelectualii în Evul Mediu*, trad. N. Ghimpețeanu, Editura Meridiane, București, 1994, 23.

fost precedată de autonomia urbană a clasei meșteșugarilor și negustorilor, promotoarea unei mentalități a profitului, ce a difuzat, ulterior, în întreaga societate medievală. „După secole de imobilism și de închidere în sine, Occidentul, începând cu Italia și regiunile dintre Sena și Escault, este teatrul unei veritabile «revoluții comerciale» (R.-S. Lopez)”, care „va provoca mutații și rupturi ale căror repercusiuni nu vor întârzia să se facă simțite [și] în domeniul vieții spirituale”, unde teologia și mediile monastice „se dovedesc curând neadaptate”⁷⁸. Acest oarecare declin al mănăstirilor tradiționale – la care s-a răspuns, uneori, prin anumite reforme de genul celei inițiate de Bernard de Clairvaux în ordinul cistercian – a readus în prim plan școlile episcopale din noile orașe. Exemplul orașului Chartres este caracteristic pentru această înnoire într-o Franță în care viața intelectuală era încă somnolentă. Prin Bernard⁷⁹, conducătorul școlii episcopale, iar apoi cancelar (1119-1124), și prin fratele său Thierry, profesor la școala episcopală în 1121, căruia i se datorează renumitul Heptateuchon, împărțit în Trivium⁸⁰ și Quadrivium, „Chartres devine unul din cele mai mari centre intelectuale ale epocii”; după cum a subliniat cu putere faimosul medievalist francez Pierre Riché, „cetatea monastică reprezintă trecutul, orașul – viitorul”, pentru că «aerul orașului eliberează» spiritul”⁸¹.

În principiu, „transferul activității educaționale de la călugări la clerul diecezan a constituit marea revoluție educațională a secolului al XII-lea, în care [...] putem deja discerne germenii mișcării universitare”⁸². Spre

⁷⁸ A. VAUCHEZ, *Spiritualitatea*, op.cit., 69,71. Deoarece, „multe din aspectele dezvoltării economice din secolele XI-XIII au fost, deopotrivă, și cauze, și efecte, mai corect ar fi să vorbim despre un fenomen general de creștere, multiplu determinat, care a constituit substratul nutritiv al prefacerilor din toate celelalte domenii ale Occidentului medieval”.

A.-F. PLATON, L. RĂDVAN, B.-P. MALEON, *O istorie*, op.cit., 154.

⁷⁹ Bernard de Chartres s-a străduit să concilieze gândirea lui Platon cu cea a lui Aristotel și cu doctrina creștină, pe baza câtorva fragmente din opera platoniciană și a dialogului *Timaios* – singura lucrare cunoscută în Occident până după căderea Constantinopolului (1453).

⁸⁰ Asemeni școlilor carolingiene, „Trivium-ul reprezintă de obicei instrucția, iar *quadrivium*-ul era de nivel superior”. A.-F. PLATON, L. RĂDVAN, B.-P. MALEON, *O istorie*, op.cit., 112.

⁸¹ Cf. A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Catedrala*, trad. D. Moarcăș, București, 1993, 179.

⁸² H. RASHDALL, *The Universities*, op.cit., 277.

deosebire de școlile monastice, frecventate în mod obișnuit nu numai de aspiranții la viața monahală, ci și de copii și tineri din diferite categorii sociale, motiv pentru care ele au contribuit esențial la extinderea învățământului și printre laici⁸³, școlile-catedrală s-au axat în mod principal pe formarea viitorului cler, furnizând grade mai înalte de educație. Subsidiar, însă, și cu prisosință în perioada carolingiană și după „renașterea din secolul al XII-lea”, ele sau ocupat, ocazional, și de educația copiilor nobilimii orașelor în care ele funcționau. Față de aceștia, „episcopii și canonicii și-au deschis [mai larg] porțile pentru un învățământ mai puțin confidențial și religios”⁸⁴, focalizat pe tradiționalele *arte liberales*, ce a atras, încetul cu încetul, din ce în ce mai mulți studenți și profesori laici, pe fondul unei creșterii generale a mobilității în lumea occidentală. Totodată, reforma Papei Grigore al VII-lea (1073-1085) privind raportul dintre Biserică (*sacerdotium*) și Imperiu (*imperium*) a condus, fără să vrea, la emanciparea societății laice, fenomen deosebit de relevant și în privința transformării unor școli-catedrală în *universități*, prin asocierea profesorilor și/sau a studenților într-o structură instituțională autonomă; „desacralizând Imperiul și investitura laică, Grigore al VII-lea și [episcopul] Yves de Chartres au pregătit, fără s-o știe, constituirea unei societăți profane autonome”⁸⁵.

Așa s-a întâmplat și la Paris, în jurul anului 1150, unde „Universitatea”⁸⁶ a fost, în esență, rodul Școlii-catedrală Notre Dame, deși

⁸³ Deoarece prin reforma benedictină din 1337 s-a interzis laicilor să fie învățați de călugări și ținând seama că în timpul Evului Mediu educația era, în general, privilegiul clerului, reiese limpede cât de important a fost rolul ordinelor călugărești în înființarea și funcționarea „școlilor exterioare”.

⁸⁴ R. FOSSIER, *Oamenii Evului Mediu, op.cit.*, 318.

⁸⁵ A. VAUCHEZ, *Spiritualitatea, op.cit.*, 73. „Particularismul medieval, ..., înseamnă, la toate nivelele și în toate privințele, structuri *autonome*, mai mult chiar, de sine stătătoare, fie acestea teritoriale, comunitare (satele, orașele, abațiile) sau corporative”. A.-F. PLATON, L. RĂDVAN, B.-P. MALEON, *O istorie, op.cit.*, 112.

⁸⁶ Universitatea din Paris este considerată a doua din Europa, după Universitatea din Bologna, înființată în anul 1088. Cf. C.H. HASKINS, *The Rise of Universities*, Henry Holt and Company, New York 1923, 292. „Tăcerea completă a lui John de Salisbury, ale cărui lucrări sunt pline de rămășițe ale vieții de student în Paris și întreaga justificare pe care el o dă

această școală nu a atins nici cea mai mică reputație până în secolul al XI-lea”⁸⁷. Leagănul ei nu a fost prima Școală pariziană a lui Remigius, ci Școala lui Guillaume de Champeaux (1070-1121), primul profesor parizian care și-a pus amprenta pe dezvoltarea filosofiei scolastice, moment de la care Parisul a început să rivalizeze cu școlile din Tours, Reims și Chartres, mergând până acolo că, „o jumătate de secol mai târziu, Paris-ul își depășise destul de mult rivalii”⁸⁸. În afară de Școala-catedrală de la Notre Dame, la care au predat iluștri teologi și filosofi ca Abélard, Petru Lombardul, Peter Cantor și cardinalul Stephen Langton (1228), matca în care s-a dezvoltat instituția universității pariziene mai cuprindea școala publică de pe lângă mănăstirea Saint Geneviève și școala comunității de canonici regulari de la Abația Saint Victor. Prima dintre acestea „a început cu profesori seculari și (la fel ca școlile-catedrală) admitea ocazional și studenți laici”, însă din anul 1147 „a împărțit aceeași soartă cu multe alte școli, când profesorii seculari au fost înlăturați în favoarea clericilor regulari augustinieni”⁸⁹, promotorii unei teologii

propriei sale cariere ca student și profesor, ne interzice să plasăm primele începuturi ale Universității mai devreme de mijlocul secolului”. H. RASHDALL, *The Universities, op.cit.*, I, 294. În multe cazuri, în documentele medievale din perioada apariției universităților desemnarea lor se făcea prin expresiile „*studium generale*” (însemnând un centru de instrucție ce primea studenți veniți din mai multe părți ale Europei, pe fondul existenței unei libertăți de mișcare în scop de studiu), „*universitas studii*” sau „*universitas collegium*”, expresii cu semnificații echivalente. Referitor la acestea, conform *Encyclopedia Britannica* din 1911, noi trebuie „să avem în minte, pe de-o parte, faptul că universitățile adesea au avut o viguroasă existență cu mult timp înainte de obținerea a ceea ce se numește recunoașterea legală intitulată, tehnic, *studium generale*”, iar pe de altă parte „așezămintele, sălile și colegiile, împreună cu cursurile complete în toate domeniile de studiu recunoscute, nu erau în niciun caz necesarmente implicate în concepția timpurie despre *universitate*”. Cf. „*University*”, *art. cit.* Așadar, în categoria *universității* „noi trebuie să includem toate entitățile pe care le găsim nominalizate expres ca *studium generale* în scrierile medievale” consideră Rashdall (cu condiția ca ele să includă cel puțin una din cele patru facultăți medievale), dar, „începând cu secolul al XIV-lea, este acceptată definiția juridică și sunt excluse din categoria *universităților* toate entitățile care nu sunt fondate de papă sau de împărat”. H. RASHDALL, *The Universities, op.cit.*, I, 15.

⁸⁷ *Ibid.*, 277.

⁸⁸ *Ibid.*, 278.

⁸⁹ O. PEDERSEN, *The First Universities, op.cit.*, 125. În ciuda poziției dominante a teologiei în secolul al XII-lea, în afara școlilor tradiționale din Paris, al căror *curriculum* cuprindea și

conservative, în timp ce a doua școală monastică s-a plasat într-o poziție intermediară încercând să reducă tensiunile dintre progresiștii de la Notre Dame și conservatori, prin aplicarea metodei dialectice la problemele teologice (e.g., misticul scoțian Richard de St. Victor în *On the Trinity*).

După moartea lui Abélard ⁹⁰ (1142), „concentrarea activității educaționale într-un loc ca Parisul a atins acel punct în care coordonarea centrală a devenit o necesitate”, astfel încât, înainte de sfârșitul secolului „apăruse cel puțin în practică o rețea de profesori și studenți”, aparținând vechilor școli pariziene, reuniți *de facto* sub o nouă umbrelă instituțională – *universitas*⁹¹ –, „ce a caracterizat întreaga educație superioară ulterioară, răspândită din Europa în toată lumea modernă”⁹². În opoziție cu Bologna

gramatica, dialectica și retorica, coexistau mai multe școli, la sud de Sena, incluzând și teritoriul unde era amplasată mănăstirea St. Geneviève, preocupate de predarea artelor liberale, a medicinei și a dreptului canonic, într-un mod mai puțin instituționalizat. Chiar dacă nu se aflau sub jurisdicția cancelarului episcopal, activitatea acestor școli era, totuși, legată de teologia predată în școlile ecleziastice, având în vedere că „legăturile dintre arte și teologie au primit o întemeiere instituțională [încă] din perioada reformei carolingiene sub Alcuin”, în scopul dobândirii cunoștințelor necesare înțelegerii Bibliei și, indirect, „pentru educarea unei clase de clerici capabili să facă față administrării noului imperiu”. W. RÜEGG, *A History of the University in Europe* (4 vol.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, vol. I, H. DE RIDDER-SYMOENS (ed.), *Universities in the Middle Age*, 310.

⁹⁰ Deoarece Abélard „a reușit să atragă pe străzile din Paris hoarde de studenți” din toate părțile Europei, care au contribuit în mod esențial la dobândire prestigiului deosebit al viitoarei Universități, în condițiile în care Școala-catedrală din Paris nu se distingea înainte cu nimic prin organizare sau prin programa de învățământ de alte școli-catedrală ale vremii, „apariția Universității din Paris trebuie să îi fie atribuită lui Abélard, reprezentantul de frunte al mișcării intelectuale [premergătoare]”. Cf. H. RASHDALL, *The Universities*, *op.cit.*, I, 280, 278.

⁹¹ Prin urmare, „*Universitas* sau *Universitatea* nu denumea în Evul Mediu ansamblul facultăților stabilite într-un oraș, ci ansamblul persoanelor, profesori și elevi, care iau parte la procesul de învățământ desfășurat în acel oraș”. E. GILSON, *Filozofia în Evul Mediu*, trad. I. Stănescu, Humanitas, București 1995, 361. Abia spre sfârșitul secolului al XIV-lea, expresia *universitas* „începe să fie folosită cu sensul exclusiv al comunității de profesori și savanți a căror existență corporativă a fost recunoscută de autoritatea civilă ori eclezială, ori de amândouă”. „Universities”, <https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Universities#cite_note-4> (05.11.2019).

⁹² S.P. MARONE, „The Rise of The Universities”, în: R. PASNAU, C. VAN DYKE, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 50-62, 55. „În timp ce universitățile de mai târziu au fost fondate prin decret (*ex privilegio*) și au avut, prin urmare, un început marcat clar, cele mai vechi universități au crescut din

unde studenții s-au reunit într-o formă asociativă, la Paris, mai întâi au început să se asocieze, *de facto*, în *universitas magistrorum* profesorii care predau artele liberale, în vederea obținerii unei autonomii față de influențele ecleziale, iar mai apoi acest tip de asociere⁹³ a fost îmbrățișat și de profesorii de teologie, pentru a obține unele privilegii din partea administrației publice locale și unele drepturi speciale (imunități) în fața tribunalelor civile. Asocierea profesorilor de teologie a stârnit îngrijorarea episcopului Parisului, care a încercat să frâneze mișcarea universitară, deși aceștia aveau acordul împăratului, în baza privilegiilor generale acordate de Frederick Barbarossa în 1155 prin *Authentica habita* sau *Privilegium Scholasticum*.

Dacă cea mai veche dovadă a existenței Universității din Paris a fost descoperită într-un pasaj al călugărului benedictin Matthew din Paris și se referă la admiterea tutorelui său, abatele de St. Albans, fost student la Paris, în rândul „adunării (*fellowship*) profesorilor aleși” în 1170⁹⁴, cea dintâi recunoaștere oficială s-a realizat, formal, printr-un edict al regelui

obiceiuri (*ex consuetudine*) – mai mult un proces intens dintr-o perspectivă instituționalistă”. E. WEIK, „The Birth of University – An Emergent Institutional Perspective”, 3, Cf. <<https://www.newinstitutionalism.org>> kos > WNetz> (07.11.2019).

⁹³ La începutul emergenței instituției universitare din matca școlilor pariziene, acest gen de asociere a fost mai mult o „breaslă a profesorilor”, o „societate a dascălilor” (*Society of Masters*), care „avea un fel de existență nedefinit și rudimentar”. H. RASHDALL, *The Universities*, op.cit., I, 294. Ceea ce este cert, însă, e faptul că „era obișnuit pentru un profesor, după ce primea *licentia* din partea cancelarului, să fie formal inițiat [printr-o celebrare specifică, *inceptio*] în societatea colegilor săi profesori”. *Idem*. Cu siguranță însă, în afara motivelor privind autonomia profesorilor, asocierea lor s-a datorat și necesității de a împiedica proliferarea școlilor și a tinerilor dascăli și „pentru a impune tuturor un regim de studiu bine definit, bazat pe ierarhia disciplinelor, pe lectura sistematică a textelor obligatorii, pe interzicerea cărților periculoase, pentru a se ajunge la un sistem coerent de examinare și acordare a diplomelor”. C. CHARLE, J. VERGER, *Istoria Universităților*, trad. E. Zăinescu, Institutul European, Iași 2001, 18.

⁹⁴ Cf. H. RASHDALL, *The Universities*, op.cit., I, 293. Papa Alexandru al III-lea, într-o serie de scrisori, se referă la Universitatea din Paris, chiar dacă nu în termeni expliciți. Astfel, printr-o scrisoare din 26 iulie 1164 el recomandă studenților să studieze la Paris, iar mai târziu, în 1170, papa Alexandru al III-lea intervine în disputele doctrinare dintre profesorii din Paris. Prin această ultimă scrisoare, unde apare pentru prima dată termenul *licentia docendi*, papa „interzice comerțul preexistent cu această autorizație pentru bani”. Cf. O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 148.

Filip al II-lea din anul 1200, prin care erau acordate unele privilegii viitorilor studenți (e.g., protejarea împotriva arestării de către justiția seculară a *capitale Parisiensium Scholarium*). Cu toate acestea, primul statut universitar scris privind ținuta, lecturile și participarea la funeralii a apărut doar în anul 1208, aspect care, alături de lipsa pe o perioadă considerabilă a unui conducător (*Head*), confirmă stadiul embrionar de dezvoltare instituțională a universității din Paris⁹⁵.

Veritabila autonomie a Universității a fost obținută în 1215 printr-un legat pontifical al papei Inocențiu al III-lea (el însuși fost profesor la Paris), impus prin cardinalul Robert de Courçon⁹⁶, Roma nefăcând altceva decât să recunoască drepturile moștenite *ex consuetudine* de profesorii parizieni asociați. Inocențiu al III-lea a acordat tinerei *universitas magistrorum et scholarium Parisiensium* primele sale statute, al căror scop principal era evitarea încercărilor cancelarului și ale episcopului de Paris de a înăbuși nou-născuta Universitate, fiind inclus și dreptul profesorilor de a-și alege *procuratorul*. Această libertate universitară, apărută din necesitatea de a contrabalansa puterile sporite ale cancelarului de la Notre Dame, a fost deja prefigurată cu doi ani înainte, în 1213, când acesta a pierdut exclusivitatea dreptului de a acorda licența de a preda (*licentia docendi*)⁹⁷, ca urmare a intervenției episcopului

⁹⁵ Aceste două aspecte „sunt suficiente indicații ale caracterului amorf și tradițional al legăturii care a ținut laolaltă breasla în care profesorii din Paris s-au constituit spontan, aproape inconștient”, și gradual. H. RASHDALL, *The Universities, op.cit.*, I, 293. În ciuda acestui fapt, în secolul al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea, lipsa unei carte propriu-zise de recunoaștere canonică a Universității nu semnifică nicidecum inexistența ei instituțională *de facto*, câtă vreme „târgurile, breslele de negustori și alte grupuri sociale și religioase au exercitat unele atribute ale personalității corporative fără nicio cartă formală ori constituire legală”. *Ibid.*, 303.

⁹⁶ Pe fondul unei relaxări a prohibiției față de noile traduceri ale operelor lui Aristotel, „cardinalul a recunoscut locul central al scrierilor Filosofului în noul învățământ, precum și gradul de autonomie intelectuală necesar pentru ca profesorii să servească (mai degrabă decât să reziste) autorității Bisericii”. Cf. J. WILLINSKY, *The Intellectual Properties of Learning: A Prehistory from Saint Jerome to John Locke*, University of Chicago Press, Chicago 2018, „Final Draft”, <https://intellectualproperties.stanford.edu/sites/g/files/sbiybj8286/f/7_medieval_university_0.pdf> (07.11.2019).

⁹⁷ Având la bază decretul celui le-al treilea Conciliu din Lateran (1179) privind gratuitatea acordării *licentia docendi*, precum și precedentul creat de scrisoarea Papei Inocențiu al III-lea

Parisului. După câțiva ani, libertățile și privilegiile inocențiene au fost confirmate în mod solemn prin bula Papei Grigore al IX-lea *Parens scientiarum* din 1231, aceasta conținând, pe lângă imunitatea față de autoritățile civile și ecleziastice locale, și „dreptul facultăților de a determina ce anume se predă [*curriculum*], orele de instrucție, taxele pentru cazare și codul vestimentar”⁹⁸.

Referitor la structura organizatorică a Universității din Paris, este important de remarcat faptul că, deși o scrisoare papală din 1208/1209 este adresată „*Universis doctoribus sacre pagine, decretorum et liberalium artium Parisiis commorantibus*”⁹⁹, iar o alta scrisă de Papa Honorius al III-lea la 16 noiembrie 1218 îl instruiește pe cancelar să confere *licentia docendi in predicta* la trei *masteri* în teologie¹⁰⁰, toate facultățile (teologie, drept, arte liberale și medicină) sunt menționate pentru prima dată împreună doar în anul 1251, într-un jurământ față de regină consemnat în *Chartularium*

adresată episcopului Hervaesus din Troyes cu un an înainte, prin care îi cerea acestuia să își folosească autoritatea ierarhică asupra cancelarului, pentru a-l obliga să își revizuiască atitudinea în raport cu profesorii, *cancelarul* din Paris, suspectat de comercializarea licențelor, a fost nevoit să renunțe la puterea discreționară de acordare a *licentia docendi*. Astfel, cancelarului Johannes „nu îi era permis să refuze acordarea *licentia docendi* niciunui student la teologie, dacă majoritatea profesorilor de teologie îl considerau la un standard adecvat”, iar în privința studenților de la arte liberale, „un juriu compus din șase membri (trei aleși de profesori și trei aleși de cancelar) putea decide cu majoritate simplă dacă un candidat era corespunzător, în cazul refuzului cancelarului de a-i acorda *licentia*”; în cazul studenților la drept, episcopul însuși putea da *licentia*, dacă intervenea refuzul cancelarului. O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 168-169.

⁹⁸ Cf. P. KIBRE, *Scholarly Privileges in the Middle Age*, Mediaeval Academy of America, Cambridge (Massachusetts) 1962, 94-94. Prin urmare, autonomia universitară din ce în ce mai crescută se datora intervențiilor papalității îndreptate „împotriva eforturilor ierarhiei locale de a ține educația în hamuri”. H. RASHDALL, *The Universities*, op.cit., I, 309.

⁹⁹ *Chartularium universitatis Parisiensis*, 67f. Apud. O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 166.

¹⁰⁰ Deoarece înainte de această dată nu este menționată nicio facultate în afară de teologie, „conceptul de *facultas* în acest caz înseamnă la fel de bine profesorii de teologie luați împreună”, într-o formă slabă de organizare”. *Ibid.*, 192. Situația este aceeași și în cazul facultății de arte liberale și a celei de drept, dar și în cazul facultății de medicină – a cărei lipsă din scrisoarea papei Inocențiu al III-lea (1208/1209) ar putea însemna că „*facultas* de medicină ar putea fi definită cel mai bine ca o capacitate colectivă a profesorilor de medicină din universitatea ca întreg” (*Idem*), mai ales că în anul 1213 profesorii de medicină apar în documentul cancelarului Johannes.

universitatis, depus atât de profesori, cât și de studenți. Totuși, lipsa mențiunilor despre facultăți din documentele timpului nu poate fi echivalată nicidecum cu lipsa instituțională reală, cu atât mai mult cu cât însăși noțiunea de *facultas* implică, ireductibil, un anumit anacronism, iar în bula papală din 1231 (la 13 ani după scrisoarea Papei Honorius al III-lea) sunt menționate expres Facultățile de Teologie, Arte Libérale și Drept.

În ceea ce privește conducerea Universității, până în anul 1275, când rectorul Pierre d' Auvergne reunifică universitatea – după ce Facultatea de Arte s-a separat în 1272, în urma unui edict prin care era interzisă abordarea problemelor teologice –, aceasta a fost marcată de o puternică luptă între *cancelar* și *rectorul* Facultății de Arte Libérale. În facultățile de arte, după acceptarea de către papă a pătrunderii ordinului franciscan și a celui dominican, profesorii și studenții de la facultățile de arte s-au regrupat în patru „națiuni” (Franța, Normandia, Picardia și Anglia), iar către anul 1245 „la conducerea lor a apărut un rector ales, care s-a impus ca șef al întregii universități¹⁰¹, dar termenul scurt al mandatului său (inițial de doar trei luni) și puterile păstrate de adunările generale ale națiunilor și facultăților i-au limitat [treptat] rolul”¹⁰². De la mijlocul secolului al XIII-lea, fiecare dintre cele patru națiuni ale Facultății de Arte, dar și celelalte trei Facultăți au intrat, fiecare,

¹⁰¹ Într-un syllabus din 1255, rectorul este categorisit de profesorii seculari de la toate facultățile ca „*rectorul Universității noastre*”, iar în 1259 el se adresează papei cu titlul de „*rector al Universității*” și cere plata unei datorii suportate de „întreaga Universitate”. H. RASHDALL, *The Universities*, op.cit., I, 329.

¹⁰² C. CHARLE, J. VERGER, *Istoria Universităților*, 19. Existența a patru departamente la cea mai frecventată facultatea, organizate pe *națiuni*, după modelul structurii organizatorice a studenților de la Bologna, este atestată documentar cu certitudine numai după anul 1240, dar împărțirea studenților pe națiuni este mai veche, din moment ce într-o misivă papală din 1222 se vorbește despre studenții „*secundum nationes suas*”. *Chartularium*, op.cit., 102f. Apud. O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 195. În anul 1266, cardinalul-legat Simon de Brie (mai târziu, papa Martin al IV-lea, între 1281-1285) a făcut un compromis, intervenind în cearta dintre națiuni, și a conferit dreptul de a alege rectorul, în condiții determinate, fiecărei națiuni în parte. Prin urmare, într-adevăr, „la mijlocul secolului al XIII-lea, rectorul avea statutul unui conducător (*Head*) al Universității, dar cu puteri limitate”. S.C. WILLIAMS, *The History of Mediaeval Education*, C.W. Bardeen, Syracuse (N.Y.) 1903, 127.

pe trasee administrative și academice proprii, autodefinite, astfel încât unitatea inițială a Universității a început să se dilueze în favoarea unei federalizări universitare din ce în ce mai accentuate. Fiecare din cele patru departamente ale Facultății de Arte avea câte un *procurator*, din rândul cărora era ales *rectorul* (conform unui statut din 1249), iar Facultatea de Drept și cea de Medicină aveau, la rândul lor, câte un decan (după 1164), care acționa „mai degrabă complementar (*side by side*) cu rectorul (*primus inter pares*), decât în supunere față de autoritatea sa”¹⁰³.

Cursurile Facultății de Arte erau obligatorii și aveau un caracter propedeutic pentru toți studenții care intenționau să urmeze una din cele trei facultăți superioare: „fără a avea pregătire în arte într-un *studium* recunoscut, nimeni nu putea fi înmatriculat într-o facultate superioară; cel puțin aceasta a fost regula generală”¹⁰⁴. În afară de *curriculum*-ul tradițional – prezumat a fi predat și înainte de instituționalizarea Universității prin reguli scrise – și exceptând literatura latină din lumea romană –, după 1215, prin statutele lui Robert de Courçon, în cadrul Facultății de Arte era permis, din studiul noilor traduceri ale lui Aristotel,

¹⁰³ H. RASHDALL, *The Universities*, op.cit., I, 327. Într-o reclamație a doi profesori din 7 iulie 1267 – un document, aparent lipsit de orice importanță – sunt menționate numele tuturor membrilor din *leadership*-ul Universității, fiind păstrată structura: un rector, doi decani și patru procuratori. Cf. *Chartularium universitatis Parisiensis*, I, 467-469 Apud. O. PEDERSEN, *The First Universities*, op.cit., 199. Lipsa decanului Facultății de Teologie nu este deloc surprinzătoare, din moment ce învățământul teologic se afla direct sub controlul Bisericii, prin intermediul *cancelarului*, aspect confirmat și de o scrisoare a Papei Clement al IV-lea din 23 martie 1268, unde apare în conducerea Universității, alături de rector, procuratori și decani – *cancelarul* din Paris. Cf. *Ibid.*, 475; 198. De abia în bula papei Martin al IV-lea din 7 martie 1284 apare în mod expres menționată funcția de *decan* al Facultății de Teologie. Nu în ultimul rând, trebuie amintit că la Paris mai funcționau 15 colegii, menite să adăpostească studenții săraci, cu excepția colegiului înființat de Robert de Sorbon în anul 1257 la Paris (de la care derivă numele ulterior al Universității – *Sorbona*), care era destinat și predării teologiei.

¹⁰⁴ J.A. WEISHEPL, „The Structure of Arts Faculty in the Medieval University”, *British Journal of Educational Studies*, 3 (1971) 263-271, 263.

*Etica Nicomahică*¹⁰⁵. Tradițional, cursurile durau între patru ani (pentru cei care se rezumau strict la studiul artelor¹⁰⁶) și șase ani – pentru studenții care continuau cursurile în vederea obținerii titlului de *master*, în timp ce în facultățile superioare studiul putea continua până la doisprezece ani pentru obținerea titlului de *doctor* sau *master* (expresii echivalente)¹⁰⁷.

Alături de Școala din Salerno, de Universitatea din Bologna și de cea din Oxford (1167), Universitatea din Paris era singurul *studium generale* care furniza o educație superioară în cea de-a doua jumătate a secolului al XII-lea, cuprinzând artele generale și cel puțin una dintre științele savante

¹⁰⁵ Un syllabus din 1255, aprobat pe baza noului Statut din anul anterior, nominaliza întregul curriculum destinat studenților de la arte. Cf. O. PEDERSEN, *The First Universities, op.cit.*, 278-279.

¹⁰⁶ Deși la Paris, Statutul din 1215 nu menționează expres titlul de *baccalaureus* (obținut la alte universități, după un *examen determinantium*), el prevedea, totuși, posibilitatea ca studenții orientați spre teologie să poată preda lecții private, după cinci ani de studiu a artelor liberale. În acest caz, „pentru o perioadă de timp, studentul mai rămânea în facultatea de arte pentru a se perfecționa în studiul Bibliei și al *Sentințelor* lui Petru Lombardul, înainte de a merge să studieze teologia”. Cf. F. COPLESTON, *Istoria, op.cit.*, vol. II, 214. În 1252 apar anumite reguli pentru reglementarea examenului *Baccalariandorum* în sânul națiunii Engleze, iar în 1275 acesta este extins la întreaga universitate. În orice caz, „la mijlocul secolului al XIII-lea, [*determinatio*] a devenit întâi un obicei, iar apoi o parte obligatorie a programei de învățământ a oricărui student în Arte care dorea să devină *master*, și, implicit, profesor”. H. RASHDALL, *The Universities, op.cit.*, I, 444. Cuvântul *Bachelor in Arts* – devenit astăzi un termen universal pentru *licență* sau pentru ceea ce în spațiul anglo-saxon se numește *undergraduate education* – „împrumutat din terminologia breslelor și aplicat [până la mijlocul secolului al XIII-lea] vag oricărui student căruia i se permitea de către profesorul său să predea în școala lui sau oricărui student care candida pentru titlu de *Master*, vine să fie restricționat tehnic în Facultatea de Arte la candidații care, după trecerea examinării prescrise, au fost admiși la timpul convenit să predea lecții sumare («*cursory*»”. *Ibid.*, 446. Predarea acestor lecții avea mai mult un caracter pedagogic, de exersare a calităților viitorului profesor, însă doar 20 % dintre studenți ajungeau la acest nivel, în urma examenelor foarte exigente Cf. R. FOSSIER, *Oamenii, op.cit.*, 320.

¹⁰⁷ La Paris, prevalează termenul *Magister* și *Master* în Facultățile de Medicină, Teologie și Arte, în timp ce profesorii de drept poartă titlul de *Doctori* sau *Professores*. Cf. H. RASHDALL, *The Universities, op.cit.*, I, 21-22. Documentele aflate în arhivele Universității atestă existența în secolul al XIII-lea a unui număr mare de studenți în drept canonic și foarte mulți studenți interesați de dreptul civil roman (interzis începând cu 1219, în facultățile de drept, din cauza caracterului său profan, dar permis în facultățile de teologie), precum și o slabă atracție spre predarea și învățarea medicinei. În total, înainte de anul 1230 la Paris au studiat între 5000-8000 de studenți și au predat 100 de profesori laici. Cf. R. FOSSIER, *Oamenii, op.cit.*, 320.

(medicina, dreptul sau teologia), predate de maeștri având *jus ubique docendi*, conferit din secolul următor numai de autoritatea pontificală (1292). În pofida faptului că au existat anumite tensiuni între facultatea de arte și cea de teologie (e.g., conflictul din anul 1272 și cenzura episcopală din 1277), reprezentând simbolic raportul dintre credință și rațiune, această încheștare nu este caracterizantă pentru ansamblul universităților medievale, ci „înlănțuirea, mai curând, decât încheștarea, definește relația dintre arte și teologie”¹⁰⁸. Rămânea în sarcina teologilor, „pregătiți în amândouă domeniile, să facă legătura între ele, iar soarta științei în Evul Mediu latin, determinată de lipsa unui conflict implacabil între știință și teologie, se datorează, în mare măsură, acestor teologi”¹⁰⁹.

Raportul medieval dintre credința creștină și filosofie mai era configurat, în afara elementelor precitate, „de practica generală din universitatea secolului al XIII-lea constând în predarea unor cursuri referitoare la anumite texte”¹¹⁰, pe baza unor metode reprezentate de dezbateri (*disputatio*), ce porneau de la *quaestio* și la care participau un apărător (*respondens*) și mai mulți *opponentes*, finalizate prin propria soluție (*determinatio*) a magistrului, trimisă apoi spre publicare ca *de Quolibet*. Valoarea excepțională atribuită acestor texte și importanța analizării lor se fundamenta pe persistența în societatea medievală a ideii că „întreaga știință accesibilă se baza pe un anumit număr de texte, de «autorități» venerabile, moștenite din Antichitate și că progresul în știință nu putea exista în afara aprofundării acestor texte”¹¹¹. Așa cum s-a remarcat pe bună dreptate, pe structura unor instituții de educație preexistente, „pentru prima dată în istorie a fost creată o instituție [specială] pentru predarea lor, cu un program de lungă durată, ale cărui componente principale au fost logica și filozofia naturii”¹¹², devenită în

¹⁰⁸ S. SORTA, „Universitatea în Evul Mediu”, *Secolul XXI, art. cit.*, 46.

¹⁰⁹ *Ibid*, 47.

¹¹⁰ Cf. F. COPLESTON, *Istoria, op.cit.*, vol. II, 215. „Ideea medievală de cunoaștere, ori mai degrabă fundamentele sale ultime, mai rar a trecut dincolo de a ști ce a spus cineva despre ceva”. Cf. H. RASHDALL, *The Universities, op.cit.*, I, 433.

¹¹¹ Cf. CHARLE, J. VERGER, *Istoria Universităților, op.cit.*, 12.

¹¹² S. SORTA, „Universitatea în Evul Mediu”, *Secolul XXI, art. cit.*, 46. În anul 1210, un sinod local de la Sens a decretat că operele lui Aristotel despre filosofia naturală și toate

secolul al XIX-lea – *fizica*. Față de vremea lui Abélard, când „un dialectician care cunoștea la perfecție dialectica lui Aristotel nu avea la dispoziție nicio materie la care să o poată aplica”, din momentul în care noile traduceri ale operelor lui Aristotel au devenit cunoscute, „profesorii de arte liberale nu mai erau nevoiți să predea doar o metodă logică și formală, ci și să transmită cunoștințe pozitive și să predea științe cu conținut real”¹¹³, motiv pentru care ei și-au revendicat dreptul de a se rezuma exclusiv la predarea logicii, metafizicii și eticii, ca scop în sine, fără a se mai preocupa și de studiile introductive în teologie.

4. APARIȚIA COLEGIULUI CLAUDIOPOLITAN AL SOCIETĂȚII LUI ISUS ÎN CLUJ (1581): „CĂ MII DE ANI I-AU TREBUIT/LUMINII SĂ NE-AJUNGĂ”

În tot cursul secolului al XIII-lea s-au mai înființat în Europa apuseană încă 20 de universități, printre care Cambridge (1209), Padova (1222), Toulouse (1229), Salamanca (1255), Lisabona (1290), dar, începând cu secolul al XIV-lea, „fenomenul cel mai important al acestei perioade a fost apariția primelor universități în ținuturile germanice și în Europa centrală”¹¹⁴, printre acestea numărându-se cea întemeiată la Praga (1347)

comentariile la acestea nu pot fi citite la Paris în public sau în privat. Această interdicție a fost repetată prin Statutul din 1215, precum și prin *Parens scientiarum* din 1231, cu diferența că în ultimul caz, papa Grigore al IX-lea a dispus formarea unei comisii, însărcinate cu „epurarea” erorilor, dar aceasta nu a reușit să își realizeze niciodată obiectivul. În 1245, Papa Inocențiu al IV-lea a extins interdicția de studiu a scrierilor aristotelice de filosofie naturală și la Universitatea din Toulouse – unde, înainte vreme, acestea puteau fi studiate în mod nestingherit –, libertatea de cercetare fiind dobândită doar în anul 1255.

¹¹³ Cf. E. GILSON, *Istoria, op.cit.*, 363. Pe de altă parte, profesorii și studenții facultății pariziene de teologie erau adepții unui augustinianism receptiv doar la ajutorul metodei dialectice aristotelice (excluzând filosofia naturală a Stagiritului), atitudine menținută până la finele secolului al XIII-lea, când s-a impus aristotelismul tomist: „lovitura de geniu a lui Albert cel Mare și a sfântului Toma de Aquino și secretul izbânzii lor răsunătoare vor consta tocmai în armonizarea celor două tendințe divergente și chiar contradictorii între care oscila Universitatea din Paris, legitimând astfel tot conținutul de date pozitive cu care se îmbogățise învățământul artelor liberale și reorganizând, din această perspectivă, edificiul teologiei tradiționale, care va fi de aici înainte mai desăvârșit și mai solid decât fusese”. *Ibid.*, 364.

¹¹⁴ C. CHARLE, J. VERGER, *Istoria Universităților, op.cit.*, 21.

de împăratul Carol al IV-lea și cea de la Heidelberg (1385), fondată de papa Urban al VI-lea. Universitățile din Cracovia (1364), Viena (1365) și Pécs (1367), în schimb, au fost întemeiate de prinții vecini Sfântului Imperiu Roman, în spirit de concurență.

Referindu-se la apariția ultimelor trei Universități de mai sus, autorii francezi ai scurtei introduceri în tematica istoriei universităților, Christophe Charle și Jacques Verger, apreciază că „în aceste societăți relativ *arhaice* [Polonia, Austria și Ungaria], nu existau încă condițiile pentru dezvoltarea și răspândirea universităților”¹¹⁵. Or, dacă Polonia Austria și Ungaria secolului al XIV-lea sunt considerate *arhaice*, atunci ce calificativ mai rămâne să atribuim, din păcate, Țărilor Române pentru a descrie situația socio-politică și culturală din aceeași perioadă, în condițiile în care, în afară de Transilvania (al cărei voievodat a fost întemeiat în secolele XII-XIII), însăși structura lor politică nu era încă definitivată în secolul al XIV-lea? Apoi, deoarece precursorii direcți ai *universităților* medievale au fost școlile monastice și școlile-catedrale, în afară de Episcopiile maghiare din Transilvania înființate la Cenad¹¹⁶, Alba-Iulia și Oradea, până în secolul al XIV-lea Țara Românească și Moldova nu au avut nici măcar sedii episcopale / mitropolitane stabile, acestea fiind fondate de-abia în 1359 la Curtea de Argeș, respectiv în 1401 la Suceava. „Dacă Europa medievală a secolului al XII-lea era condusă de *sacerdotium* și de *imperium*”, iar „din secolul al XIII-lea ea va fi condusă și de *studium*”, în istoria noastră națională au mai trecut încă trei secole până ca aceste instituții să coexiste; în privința *universității*, însă, dacă „această a treia putere a devenit placa turnantă a exercitării puterii de către celelalte două”¹¹⁷, la români nu a existat acest fenomen, din cauza puternicei

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ În anul 1030, cu sprijinul regelui Ștefan I, călugărul benedictin Gerardo Sagredo, originar din Veneția, devine episcop de Cenad, unde pune bazele capitolului catedral, pe lângă care întemeiază o școală capitulară – prima atestată pe teritoriul românesc actual. Cf. R.M. NEAGU, *Episcopi și Episcopii în Estul Ungariei Medievale. Tipologii episcopale în diecezele de Transilvania, Oradea și Cenad în Evul Mediu*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2016, 57-59.

¹¹⁷ C. TĂMAȘ, „Studiu introductiv”, în: R. ALBU, E. DUMEA, C. TĂMAȘ, *Universitățile Europei Medievale*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași 2010, 9-16, 14.

apartenențe istorice la spațiul de cultură și civilizație orientală, definit și de relația de subordonare dintre Biserică și Stat.

Practic, simpla raportare a istoriei noastre naționale la oricare dintre factorii generali care au dus la apariția *universităților* în Occidentul secolului al XII-lea ne spune aproape totul despre motivul pentru care „*mii de ani i-au trebuit/luminii să ne-ajungă*”: în afara sediilor episcopale de mai sus, am avut foarte puține orașe (dintre care unele cu aspect de sat mai mare), cu atât mai puțin orașe de talia celor europene¹¹⁸, cu acea infrastructură economico-socială specifică, iar universitățile au fost fenomene esențialmente urbane; nici stabilitatea politică externă nu a fost comparabilă cu cea a Franței sau a Italiei din secolul al XII-lea, deoarece ultima migrație – marea invazie mongolă – a avut loc între anii 1241-1242, împiedicând instaurarea unui climat de pace socială, în condițiile în care, chiar și în plan intern, ne aflăm în plin proces de așezare statală. Cele mai importante cauze de regres cultural, alături de înapoierea socio-economică și politică generală, pe fondul unui proces târziu și îndelungat de etnogeneză (secolele III-VIII), a fost introducerea limbii slavone în Biserică și administrația statală, respectiv izolarea aproape completă a Transilvaniei și a Țărilor Române de spațiul european de circulație a textelor fondatoare ale culturii grecești și a cunoștințelor științei arabe.

Exceptând Transilvania, provincie ce dispunea de un cler romano-catolic educat și de un corp politic și social elitar, de naționalitate maghiară,¹¹⁹ în afara câtorva nobili și boieri, total nereprezentativi pentru ansamblul poporului, și a unor mănăstiri unde educația se rezuma la „un învățământ pragmatic de tip primar pentru formarea clericilor și funcționarilor”¹²⁰, lipsa unei elite sociale și sacerdotale românești (ca

¹¹⁸ „Viața urbană, în înțeles occidental, atât cât a pătruns ea spre est, a fost adusă, atât în Ungaria, cât și în Țările Române, de coloniștii germani”. I.-A. POP, *Istoria Românilor*, Litera, București 2011, 75. În secolul al XVIII-lea, orașele, cu toată încărcătura lor de viață țărănească, numărau doar 7 %. Cf. D. BARBU, *Scrisoare pe nisip: timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Antet, București 1996, 13.

¹¹⁹ Din anul 1366, apartenența la clasa nobilimii era condiționată de apartenența la credința catolică.

¹²⁰ C. BĂLĂCEANU-STOLNICI, „Universitățile generatoare de elite”, în: L. ȘOITU ș.a. (ed.), *Educația la centenar*, Polirom, Iași 2018, 34-37, 36.

potențială sursă de recrutare a magiștrilor) a fost, de asemenea, un obstacol serios în calea apariției instituției universitare. Dacă ne gândim că „între anii 1258-1279, 21 % din preoții rurali ai decanatului de Stowe din dieceza de Lincoln dețineau un *Master in Arts* la Universitatea din Cambridge”, respectiv că numai în anul 1650 am asistat „la susținerea primului doctorat în filosofie de către un cleric de origine română, Gavriel Ivul S.J. din Caransebeș”¹²¹ și că Alexandru Ioan-Cuza a introdus prin lege civilă, în secolul al XIX-lea, interdicția hirotonirii preoților care nu știau scrie și citi, din cauza proporțiilor fenomenului, atunci absența unei universități în secolele XII-XIII în spațiul nostru istoric nu mai poate mira pe nimeni.

Nici măcar în secolul al XVI-lea, apariția Colegiului iezuit major de la Cluj nu a fost rodul unor decizii aparținând elitei românești, care, de altfel, era complet lipsită de drepturi politice, după *Unio trium nationum* (1437). În această categorie a boierimii românești se include „nobilimea condiționară și grupurile semi-privilegiate” din Țara Făgărașului, unde „s-a concentrat cea mai mare parte a elitei sociale românești din principatul Transilvaniei”, menținută ca „un grup social distinct” de-a lungul secolului al XVI-lea¹²². Mai mult, potrivit croatului maghiarizat Antonio Verantius (1504-1573), elita noastră națională cuprindea doar „un număr mic [de români] locuind în districtul Hațeg,..., și care, pe vremea lui Iancu de Hunedoara, băștinaș de acolo, au dobândit înnobilarea, pentru că întotdeauna au luat parte neobosit la lupta contra turcilor”, în timp ce „ceilalți [români] sunt toți oameni de rând, iobagi ai ungurilor, răspândiți pretutindeni, prin toată țara” și duc „o viață nenoricită”¹²³.

¹²¹ D. BARBU, *Scrisoare, op.cit.*, 37.

¹²² Cf. I. COSTEA, „Structuri sociale”, în: I.-A. POP, T. NÄGER, M. ANDRÁS, *Istoria Transilvaniei* (4 vol.), Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva 2016, 207-233, 223.

¹²³ M. HOLBAN, *Călători străini despre Țările Române*, Editura Științifică, București 1968, 410-411.

Înființarea Colegiului iezuit nu s-a datorat nici măcar elitei maghiare din Transilvania, acaparată aproape în totalitate de Reformă, ci crearea sa a avut la bază contextul general al Contrareformei și cel special al domniei lui Ștefan Báthory, principe catolic al Transilvaniei între 1571-1575 și rege al Poloniei între 1575-1586, având o aleasă educație umanistă dobândită la Universitatea din Padova. În urma unor eforturi susținute, reflectate într-o serie de dialoguri epistolare cu papa Grigore al XIII-lea, cu prepozitul general al Ordinului Iezuiților, cu nunțiul din Cracovia, cu părintele iezuit maghiar Ioan Lelesz, precum și cu alte personaje laice și ecleziale ale vremii, descrise pe larg în lucrarea lui Vasile Rus, *Pro Scientiarum Academia. Calvaria și școlile iezuite din Cluj (sec. XVI-XVIII)*¹²⁴, la 12 mai 1581 este emisă de către regele Ștefan Báthory *Diploma de fondare* a Colegiului Major Iezuit de la Cluj, la Vilnius¹²⁵. În textul acesteia, este prevăzută în mod expres calitatea de *academie* sau *universitate* a acestui colegiu, termenii fiind sinonimi:

„după obiceiul celorlalte *academii* (s.n.) din lumea creștină hotărâm și decidem, [...], ca cel care s-a instruit cu vrednicie în literele umaniste, ebraice, grecești și latinești, și apoi va fi vrut să ajungă, prin judecarea colegiului, la culmea uneia dintre cele două facultăți, fie de teologie, fie de filosofie, dacă va fi făcut dovada științei sale de carte, să poată fi promovat la gradele de bacalaureat, magistru și doctor; iar această promovare să aibă același drept, demnitate, excelență și strălucire pe care obișnuiesc și pot să o dețină de drept ... astfel de promovări în *academiile* din Italia, Franța, Spania și Germania”¹²⁶.

¹²⁴ V. RUS, *Pro Scientiarum Academia. Calvaria și școlile iezuite din Cluj (sec. XVI-XVIII)*, Editura Ecco, Cluj-Napoca 2005.

¹²⁵ Anterior Colegiului de la Cluj, în anul 1563, Despot Vodă a înființat la Cotnari un colegiu, având ca limbă de predare greaca, dar acesta era departe de modelul universitar parizian promovat de iezuiți. În secolul următor, în 1640, Vasile Lupu a înființat la Iași prima instituție propriu-zisă de învățământ superior, Școala Mare Domnească sau Academia Vasiliană, după modelul Academiei Movilă din Kiev, iar în anul 1707, această școală este urmată de Academia Domnească.

¹²⁶ *Ibid.*, 157.

Misiunea transilvană a iezuiților a fost formată din 13 persoane din diferite colegii ale Poloniei, iar primul rector al Colegiului a fost Jakub Wujek. După ce au stat o perioadă în vechea locație de pe Calvaria-Mănăstur, după apariția Diplomei de înființare Colegiul s-au mutat, cu sprijinul Scaunului Apostolic, într-un nou domiciliu în Ulița Lupilor, într-o mănăstire renovată ce a aparținut fraților bernardini, „lipită de zidul cetății, împreună cu biserica, grădinile, curțile și cu toate locurile înconjurătoare de lângă zidurile cetății”¹²⁷, în vreme ce pentru școala unde deschiseseră ulterior „patru școli publice”, regele le-a dăruit o casă, în care locuiseră niște călugărițe înainte de edictul Dietei de la Turda din 1556. Este demn de remarcat că însăși generalul iezuiților din acea perioadă, Claudio Acquaviva (1581-1615), „a contribuit mult și la organizarea sistemului educațional”, având în vedere că „niciun alt domeniu apostolic nu absorbea mai mult forțele iezuiților decât administrarea școlilor”¹²⁸.

În acord cu Diploma, *curriculum*-ul iezuit conținea un ciclu inferior, format din gramatică (trei ani) și retorică (un an), și un ciclu superior (universitar), reprezentat de teologie și filosofie. Cursul de teologie avea patru subdiviziuni (teologie scolastică – 4 ani; teologie morală – doi ani; teologie biblică – doi ani și studiul limbii ebraice – 1 an), iar cursul de filosofie se întindea pe durata a patru ani, cuprinzând logica, fizica, cosmologia, psihologia (aristotelice), matematica și noologia (teoria despre *nous*, inteligența divină)¹²⁹.

În anul 1583, a început să mai funcționeze la Cluj, alături de Colegiul iezuit de rang universitar și un *Seminar Pontifical și Regal*, care și-a desfășurat activitatea, cu mici sincope, până în anul 1607 când iezuiții au fost alungați din Transilvania. După aproape un secol, în toamna

¹²⁷ *Ibid.*, 80.

¹²⁸ W.V. BANGERT S.J., *Istoria Iezuiților*, trad. M. Talos, Editura Ars Longa, Iași 2001, 249-250.

¹²⁹ V. RUS, *Pro Scientiarum*, *op.cit.*, 72.

anului 1698, activitatea universitară a fost reluată de *Colegiul Claudiopolitan* sau *Academia Claudiopolitana*, instituție succesoare în drepturi primului Colegiu¹³⁰.

¹³⁰ În anul 1753, împărăteasa Maria Tereza a ridicat *Collegium Claudiopolitanum* la rangul de Colegiu Academic Universitar, iar după desființarea Ordinului Iezuit din 1778, a trecut sub coordonarea Ordinului Piarist. Până la înființarea Universității Românești din 1 octombrie 1919, Colegiul Academic Universitar a devenit în 1784 Liceul Academic Regal, transformat, la rândul său, în Universitatea Regală Maghiară din Cluj, în anul 1872. După adoptarea oficială a numelui primului rege al României Mari în octombrie 1927, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, Universitatea Clujeană s-a mutat la Sibiu și Timișoara, pentru a asigura continuitatea studiilor. După război, printr-un decret regal din 29 ai 1945, s-a înființat oficial Universitatea cu limba de predare maghiară, care a primit în luna decembrie din același an numele de *Universitatea Bolyai*. După abdicarea regelui din 30 decembrie 1947 și proclamarea Republicii Populare Române, s-a impus modificarea numelui Universității românești din *Universitatea „Regele Ferdinand I”* în *Universitatea Victor Babeș*, urmând ca în septembrie 1959 să se creeze o singură instituție de învățământ superior, prin fuziunea celor două universități: *Universitatea „Babeș-Bolyai”*. „Pentru Transilvania și pentru Cluj, colegiul iezuit de rang universitar a rămas ca un exemplu de urmat și, în ciuda discontinuității sale și a anumitor discriminări vizibile în timpul Principatului calvin din secolul al XVII-lea, el a creat o tradiție reluată spre anul 1700, [care] a rămas la originea universității moderne și a celei contemporane actuale, de nivel european, numită cu mândrie *Alma Mater Napocensis*”. I.-A. POP, „Începuturile colegiului iezuit”, în: O. GITTA (ed.), *Istoria Universității „Babeș-Bolyai”*, Editura Mega, Cluj-Napoca 2012, 15-29, 29. În anul 2019, potrivit prestigioasei companii private din Shanghai, Universitatea „Babeș-Bolyai” figura în intervalul 701-800 în topul primelor 1000 de universități ale lumii (*Academic Ranking of World Universities*), în timp ce Universitatea din București ocupă o poziție situată în intervalul 901-1000.

PROCESUL DE REDACTARE AL *CODEX CANONUM ECCLESiarum ORIENTALIUM*. MOMENTE ȘI ETAPE

WILLIAM A. BLEIZIFFER¹

Abstract: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: Moments and Stages of the Codification Process.* The study aims to explore the most important moments of the codification process of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, the code of canonical law of the Eastern Catholic Churches. The long codification process, started just before the opening of Vatican Council I (1869-1870), represented a constant effort to research, systematize and interpret the Eastern canonical sources of the first Christian millennium, as well as the imperial, civil and pontifical legislation related to these churches. The concrete interventions of the Pontifical Romans, as well as the positions of the different High Prelates of the Oriental Churches who maintain communion with the Roman Seat, in favor of a body of norms that have the same value as the *Codex Iuris Canonici*, mark the most important stages of the process. codification, drafting and initial publication of the first *motu proprio* that contained parts of the canon law; Thus, along with the process of revising this corpus, which culminates in its current form in 1990, all the efforts that led to the realization of a code "made by the orientals themselves" (AAS 66/1974, 246) are highlighted.

Keywords: *sacri canones*, canonical sources, common code, revision, drafting, preparatory commission, authority, approval, canonical evolution.

Cuvinte cheie: *sacri canones*, izvoare canonice, cod comun, revizuire, redactare, comisie pregătitoare, autoritate, aprobare, evoluție canonică.

¹ WILLIAM A. BLEIZIFFER, Pr. conf. univ. dr. Facultatea de Teologie Greco-Catolică, din Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca. E-mail: william.bleiziffer@ubbcluj.ro

Analizând volumul ediției princeps al *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fonteum annotatione auctus*², putem fi impresionați de abundența informațiilor pe care le găsim în interiorul său. Plecând de la conținutul său observăm o lucrare de mare valoare nu numai canonică ci și istorică. Analiza aparatului critic, cu prezentarea surselor care stau la baza unei lucrări atât de dense, deschide perspectivele unui studiu mai atent referitor la rădăcinile și bazele unui volum atât de bogat. Volumul are o valoare deosebită nu doar din punct de vedere operațional, ci și din punct de vedere științific, conținând prima publicare completă a izvoarelor de drept canonic al Bisericii Orientale³. Publicat de Sfântul Papa Ioan Paul al II-lea prin Constituția Apostolică *Sacri canones*⁴ la 18 octombrie 1990, *Codul Canoanelor Bisericii Orientale* conține canoanele comune ale celor 23 de Biserici Catolice Orientale⁵ care s-au bucurat întotdeauna de un drept propriu ce reflectă tradițiile liturgice și disciplinare ale fiecăreia dintre ele.

La momentul publicării Codului, Legislatorul suprem afirma că „sacrele canoanele, pe care părinții, reuniți în cel de-al șaptelea conciliu

² PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

³ G. NEDUNGATT, *Sources of the Canon of the CCEO*, în IDEM, „A guide to the Eastern Code, a Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches”, KANONIKA 10, Pontificio Istituto Orientale, Rome, 2002, 897-903.

⁴ IOANNES PAULUS II, *Constitutio apostolica Sacri canones qua Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgatur*, 18 octobris 1990: AAS 82 (1990), 1033-1044; *Enchiridion Vaticanum XII*, 507-530. (*Sacri canones*). Apostolic constitution *Sacri Canones*, 18 October 1990, in AAS, 82 (1990), pp. 1033-1044, English translation in *Code of Canons of the Eastern Churches: Latin-English Edition, New English Translation*, prepared under the auspices of the Canon Law Society of America, Washington, Canon Law Society of America, 2001, pp. XXI-XXVIII. https://archive.org/stream/ApostolicConstitutionSacriCanonesJohnPaulII1990/Sacri_Canones_Apostolic_Constitution_John_Paul_II_1990_djvu.txt (consultat 30.10.2019).

⁵ Asupra numărului exact al acestor Biserici canoniști nu au o părere unanim acceptată: vezi W. A. BLEIZIFFER, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016, 62-74ss. O analiză a ultimului număr a *Annuario Pontificio* risipește însă un astfel de dubiu.

ecumenic de la Niceea în anul Domnului 787, le-au confirmat pe deplin ca «precept integral și ferm» delegaților trimiși de predecesorul nostru Adrian I în prima regulă canonică a aceluiași conciliu ... au fost emanate de către glorioși apostolii și de către cele «șase sfinte și universale sinoade și de acele concilii care s-au reunit local» precum și «de către sfinții noștri părinți»⁶. Papa se referea în mod direct la acele canoane care constituie prima și fundamentală sursă pentru redactarea codului.

Codificarea codului a început în 1929, la puțin timp după promulgarea codului pio-benedictin dorit de Papa Pius X și promulgat de Benedict XV în 1917, iar eforturile de redactare și revizuire a canoanelor s-au desfășurat pe o perioadă îndelungată de timp, fiind marcate de o serie de repere și momente fundamentale pentru realizarea operei. De fapt, o parte din lucrare a fost parțial publicată de Pius XII între 1949-1957, iar textul final, așa cum am amintit deja, a trebuit să aștepte anul 1990.

În acest studiu ne propunem o trecere în revistă a principalelor momente care au marcat anevoiosul proces de editare codicială, pornind de la o bibliografie amplă, dar mai ales de la o frecventă și constantă consultare a *Nuntia*, organul oficial al *Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo*⁷.

1. UN COD CANONIC PENTRU BISERICILE ORIENTALE CATOLICE

În realizarea unirii cu Roma diferitele comunități orientale și-au păstrat obiceiurile liturgice și chiar, cu unele limitări, propria disciplina ecleziastică. Nașterea unor noi scenarii în raportarea față de disciplina în uz în Biserica Latină a oferit Pontifilor Romani și Congregației de Propaganda Fide, care superviza raporturile dintre aceste Biserici,

⁶ *Sacri canones*, 507.

⁷ PONTIFICAL COMMISSION FOR THE REVISION OF THE CODE OF ORIENTAL CANON LAW, *Nuntia*, 1-31 (1975-1990).

posibilitatea publicării unor noi norme care să corespundă caracterului oriental și identității proprii a acestor Biserici⁸. În cel de-al doilea mileniu creștin aceste Biserici, care își păstrau de fapt propriile rituri și propria disciplină ecleziastică se raportau la un unic *corpus iuris* constituit din *sacri canones*⁹. Deși aceste Biserici au în comun același patrimoniu constituit din canoanele Conciliilor ecumenice, locale sau din canoanele Sfinților părinți¹⁰, mare parte din propriul patrimoniu disciplinar este unic, original și identitar.

Având în vedere diversitatea și complexitatea diferitelor comunități ecleziastice orientale care aparțin celor cinci mari Tradiții liturgice (Alexandrină, Antioheană, Armeană, Constantinopolitană și Caldee), nu este surprinzător faptul că izvoarele lor canonice sunt foarte variate. Această mirabilă varietate evidențiază pe de o parte catolicitatea Bisericii și aduce în discuție diversitatea disciplinară a acestor Biserici, iar pe de altă parte solicită un studiu atent al particularităților acestor izvoare tocmai pentru a înțelege caracterul original și identitar al acestora.

Studierea acestor surse canonice, etapele de sistematizare și interpretarea lor, reprezintă un efort de cercetare ce oferă interesatilor posibilitatea de a înțelege spiritul CCEO și interpretarea legislației sale. Canonul 2 CCEO definește principiul care guvernează tipul de raport ce se realizează între canoanele noului Cod și izvoarele sale: „Canoanele Codului, în care, în cea mai mare parte este preluat sau adaptat dreptul vechi al Bisericilor orientale, trebuie să fie luate în considerare în primul

⁸ M. BROGI, *Codificazione del diritto comune delle chiese orientali cattoliche*, în „Revista Espanola de Derecho Canonico” 45 (1988), n. 124, p. 10.

⁹ D. SALACHAS, *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millennio: confronti con il diritto canonico attuale delle Chiese orientali cattoliche: CCEO*, Roma – Bologna, Edizione Dehoniane, 1997, 27-33.

¹⁰ P. P. IOANNOU, *Fonti*, Fascicolo IX, t. I, 1: *Discipline générale antique, Les canons des Conciles œcuméniques*, Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferata Roma, 1962; Fascicolo IX, t. I, 2, *Discipline générale antique, Les canons des Synodes Particuliers*, Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferata Roma, 1962. Fascicolo IX, t. II, *Discipline générale antique, Les canons des Pères Grecs*, Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferata Roma, 1963.

rând plecând de la acel drept (*ex illo*)". Și tocmai aceste *canoane comune*¹¹ reprezintă întregul bagaj de canoane care formează patrimoniul *sacri canones*, și căruia, în opera de codificare i se alătură o întreagă serie de colecții canonice și norme imperiale sau pontificale, decrete sau instrucțiuni ale diferitelor Congregații romane, decizii și decrete ale Sinoadelor Bisericii Orientale aprobate sau recunoscute de Sfântul Scaun, legislația canonică formată din cele 4 *motu proprio* ale lui Pius XII, și nu în ultimul rând documentele Conciliului Vatican II¹².

2. CRISTALIZAREA IDEII UNUI COD ORIENTAL

Procesului de codificare și originile unui Cod de drept canonic pentru orientalii catolici se regăsesc chiar înainte desfășurarea Conciliul Vatican I (1869-1870), perioadă în care aproape în toate Bisericiile Orientale catolice domnea o stare de incertitudine și confuzie juridică. Este cunoscută implicarea lui Pius IX în clarificarea acestei situații; într-o serie de intervenții care privesc tema noastră a cristalizat ideea și necesitatea înzestrării acestor Biserici cu un propriu Cod. Dacă cea de-a VI *Commissione delle Missioni e Chiese orientali preparatoria al Concilio* vedea prin vocea unor consultori necesară dotarea Bisericii Orientale cu un cod autoritar și unitar, care să corespundă exigențelor timpului, alte două intervenții ale aceluiași Papă au creat și mai mult premisele ca opera de codificare să poată fi realizată. Mai întâi este vorba de însărcinarea benedictinului Giovanni Battista Pitra cu cercetarea izvoarelor orientale, rezultatul constând în publicarea a două volume intitulate *Iuris Ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*¹³; acestea conțineau rezultatul cercetărilor sale într-o lucrare completă și organică. Același papă a

¹¹ I. ŽUŽEK, „Common Canons and Ecclesiastic Experience in the Orient Catholic Churches”, în *Understanding the Eastern Code*, KANONIKA 8, Roma 1997, 203-204.

¹² G. NEDUNGATT, *Sources of the Canon... op.cit.*, 898. Se poate vede și Brogi, Marco, „Codificazione del Diritto comune delle Chiese Orientali Cattoliche,” în *Revista Espanola de Derecho Canonico* 45 (1988), 124, 7-30.

¹³ M. BROGI, *Codificazione del diritto comune... op.cit.*, 11; „Prefazio”, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Enchiridion Vaticanum 12 (1990) 33-65, 33. (Prefazio).

constituit mai apoi, prin Constituția apostolică *Romani Pontefices* (6 ianuarie 1862) un grup special de Cardinali, *Congregazione per la Propagazione della fede per gli affari di Rito orientale*, cu sarcina de a continua opera inițiată de Pitra și de a reorganiza izvoarele dreptului canonic ale Orientului creștin. De altfel, ideea unei codificări canonice orientale în paralel cu cea a elaborării unui Cod de drept latin a fost ridicată în perspectiva Conciliului Vatican I¹⁴.

Este important de amintit faptul că în timpul desfășurării Conciliului unele voci orientale s-au ridicat tocmai pentru a susține o astfel de idee, nu fără dezbateri intense și interesante luări de poziție¹⁵. Într-adevăr, idea Papei Pius IX a fost agreată de mulți ierarhi orientali prezenți la Conciliu: merită subliniată poziția Patriarhului melkit Grigore Iusef care susținea necesitatea reformării dreptului oriental deoarece se observă „lipsa unui drept canonic propriu și conform obiceiurilor fiecărui rit” și pentru că „vechile canoane nu mai pot fi aplicate și ca atare Bisericele orientale se conduc în multe lucruri arbitrar”¹⁶. De asemenea cea a episcopului greco-catolic de Oradea, Iosif Papp Szilaghy, care la vremea respectivă, demonstrând o buna cunoaștere a *sacri canones*, publicase deja *Enchiridion juris Ecclesiarum orientalis catholicae* și care vorbește explicit despre *Codex Canonum Ecclesiae Orientalis* în care „canonicam auctoritatem acceptit per canone II concilii Trullani”¹⁷.

Chiar și *Comisia misiunilor și Bisericilor de rit oriental* a recunoscut că „Bisericele Orientale aveau mare nevoie de un Cod de drept canonic care să devină propria lor disciplină, adică un cod cu mare autoritate, complet și comun tuturor națiunilor și adaptat circumstanțelor timpului”. Această poziție referitoare la un cod oriental *complet și comun* tuturor Bisericilor orientale a fost abandonată în favoarea „unicității disciplinare

¹⁴ *Nuntia Fasciculus praevius* (1973), p. 5.

¹⁵ I. ŽUŽEK, *Common Canons and ecclesiastic experience... op.cit.*, 207-224.

¹⁶ I. ŽUŽEK, *Common Canons and ecclesiastic experience... op.cit.*, 217.

¹⁷ J. PAPP-SZILAGHY, *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, Typis Eugenii Hollósy, Magno-Varadini, 1860, 116-117.

în Biserica universală”¹⁸. Unul dintre cei mai mari opozanți ai dualismului disciplinar în Biserica Catolică, și care de altfel susținea în favoarea acestui argument caracterul strict occidental al Conciliului, a fost patriarhul latin de Ierusalim, Giuseppe Valegra¹⁹.

Pe de altă parte, chiar *Propaganda Fide* a promovat „redactarea colecțiilor dreptului propriu, un drept 'misionar' care îi privea atât pe misionarii latini, cât și pe clericii și pe credincioșii catolici orientali ...”²⁰. Împotriva unui astfel de demers orientalii au luat măsuri, printre cei mai vocali situându-se patriarhul Iosif Audu, capul Bisericii Catolice a Caldeilor, care a susținut cu tărie diversitatea disciplinară, cerând compunerea unui nou drept canonic care să corespundă vechilor canoane (*sacri canones*) și în același timp deciziilor Conciliare²¹, iar spiritul profetic al patriarhului, în ciuda vicisitudinilor istorice, avea să se confirme după un secol, odată cu desfășurarea Conciliului Vatican II.

Oricum, membri Bisericii Orientale prezenți la Conciliu au înțeles că pentru a-și păstra propria identitate era necesară existența unui cod de legi, chiar dacă tema legată de posibilitatea existenței a trei variante de cod a rămas nerezolvată datorită întreruperii bruște a Conciliului²². Existența oricărui tip de cod dintre cele trei forme discutate în Conciliu (cod unic pentru Biserica Universală; două coduri, unul

¹⁸ *Prefazio*, 35.

¹⁹ „Acesta avea o părere negativă față de orientali, considerați incapabili să-și rezolve singuri propriile probleme, și care datorită acestui motiv aveau nevoie un braț puternic care să-i conducă”, M. SALVATORE, „*Chiesa latina e Chiese orientali all'epoca del Patriarcha Giuseppe Valegra (1813-1872)*”, Napoli, 1972, 22. Poziția lui, în mod evident influențată de concepția *prestantia ritus latinae*, va fi ulterior rectificată de deciziile Conciliului Vatican II care, în decretul *Orientalium ecclesiarum*, declară deplina egalitate (*pari dignitas*) între toate Bisericile, astfel încât nici una nu poate avea pretenția unei oricare superiorități în fața celorlalte (OE 3).

²⁰ M. BROGI, *Codificazione del diritto comune...*, *op.cit.*, 11.

²¹ *Prefazio*, 35.

²² G. C. PATELOS, *Vatican I et les évêques uniates. Une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des Orientaux (1867-1870)*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1981, 142-220; N. BOCȘAN, I. CÂRJĂ, *Biserica Română la Conciliul Ecumenic Vatican I*, Presa Universitară Clujeană, 2001, 149-226, 259-294.

pentru Biserica Latină altul pentru Bisericile Orientale; și Coduri separate pentru fiecare Biserică Orientală în parte), era dublată de convingerea că acest cod, pentru a putea fi valabil *ad normas iuris*, avea nevoie de aprobarea autorității supreme, adică a Papei.

În perioada imediat următoare încheierii Conciliului, odată cu pontificatul lui Leon XIII (1878-1903), o serie de Biserici au început să redacteze propria codificare canonică conform principiului *tot codices quod ritus*, aceste eforturi fiind de fapt acceptate de Congregația de Propagande Fide care superviza desfășurarea respectivelor codificări (Sinodul Bisericii Siriene 1888; al Bisericii Copte, 1898; al Bisericii Armene 1890 și 1911; al Bisericii Rutene 1891)²³.

Biserica Română începe acest proces prin desfășurarea la Blaj a Sinodului de Alba Iulia și Făgăraș, primul dintr-o serie de trei. „În Sinodul de Alba Iulia din 5-14 mai 1872, la mai puțin de doi ani după Conciliul Vatican I, episcopii săi au aprobat un *Cod* care conform aprecierilor lui Francis Xavier Wernz reprezintă unul dintre «optima specimen in quibus iuris antiqui Ecclesiae orientalis continua fit applicatio»²⁴. Într-adevăr în acest sinod *sacri canones* se găsesc la baza întregului Cod, și se poate observa că Papp-Szilaghyi, decedat la vremea respectivă (Mansi 42, 946), a avut o mare influență asupra redactării sale. Oricum, cu acest Cod (Mansi 42, 453-616) Biserica Română a demonstrat identitatea în fidelitatea substanțială față de *Codul Trullan*”²⁵.

Dacă *prestantia ritus latinae*²⁶ a rămas o atitudine constantă sub întregul pontificat al lui Pius IX ca și mentalitate unică pentru întreaga Biserică Catolică, această atitudine a fost abandonată odată cu publicarea de către Leon XII a scrisorii apostolice *Orientalium Dignitatis* (30 nov. 1894)

²³ Prefazio, 37-39.

²⁴ Fr. X. Wernz, *Ius decreatium*, I, ed. 2a, Romae 1898, 317.

²⁵ I. ŽUŽEK, *Common Canons and ecclesiastic experience... op.cit.*, 222.

²⁶ Conform acestui principiu „ritul latin este de preferat în fața oricăror rituri orientale” sau „ritul latin este prevalent asupra celorlalte rituri” Expresia figurează în mod explicit în două documente papale: Constituția apostolică *Etsi pastoralis* (26 mai 1742) și scrisoarea enciclică *Allatae sunt* (26 iunie 1755).

care considera riturile orientale ca bogăție a întregii Biserici iar disciplina liturgică orientală de o deosebită însemnătate pentru Biserică²⁷. În ciuda faptului că în multe părți domnea încă dorința unei uniformități liturgice pentru toți catolicii, și chiar dacă conceptul nu a fost dezaprobat în materie explicită, „se poate considera pe bună dreptate că în CIC 1917 al Bisericii Latine a fost substanțial recepționat principiul «*pari dignitas*» a tuturor Riturilor susținut de Pontifii Romani, începând cu Leon XIII”²⁸.

Sub pontificatul lui Benedict XV (1914-1922) Bisericilor Orientale Catolice le este acordat un spațiu mai larg în ceea ce privește considerarea valorii riturilor acestora, iar chestiunea referitoare la redactarea unui cod oriental, în paralel cu cel latin a fost reluată²⁹. Începe astfel să se cristalizeze principiul egalității între toate riturile, astfel încât nici una dintre Bisericile Catolice nu este considerată superioară în fața celorlalte, bucurându-se toate de o demnitate egală³⁰. Dubla codificare are deci intenția de a exprima conceptul catolic de unitate și autonomie al Bisericilor din Orient și Occident, în perspectiva experienței Bisericii antice, unită în aceeași credință și sacramente.

Dată fiind situația precară din punct de vedere canonic în care se găseau la momentul respectiv Bisericile Orientale Catolice – pe punctul

²⁷ Litterae Apostolicae Sanctissimi Domini Nostri Leonis Divina Providentia Papae XIII *Orientalium Dignitas de disciplina orientalium conservanda et tuenda*, A.S.S., vol. XXVII (1894-95), 257-264.

²⁸ I. ŽUŽEK, „Incidenza del CCEO nella storia moderna della Chiesa Universale”, în *Understanding the Eastern Code*, KANONIKA 8, Roma 1997, 288-289.

²⁹ M. BROGI, *Codificazione del diritto comune... op.cit.*, 11.

³⁰ Acest principiu va fi propus solemn de Conciliul Vatican II în *Orientalium Ecclesiarum* 3: „Aceste Biserici particulare, atât din Orient cât și din Occident, deși diferă parțial între ele (s.n.) prin așa numitele rituri, și anume în privința liturghiei, a disciplinei bisericești și a patrimoniului spiritual, sunt supuse în egală măsură cărmuirii pastorale a pontifului roman (s.n.), care, prin hotărâre divină, este urmașul sfântului Petru în primatul asupra Bisericii universale. De aceea, ele se bucură de o demnitate egală (s.n.), astfel încât nici una dintre ele nu se află deasupra celorlalte în privința ritului, se bucură de aceleași drepturi și sunt supuse acelorași obligații, chiar referitor la vestirea evangheliei în lumea întreagă (cf. Mc 16,15), sub conducerea pontifului roman.

de a uita cu totul patrimoniul comun constituit de *sacri canones*³¹ – acestea depuneau eforturi pentru a avea un propriu drept aprobat de Sfântul Scaun. Benedict XV a avut inspirația de a veni în repetate rânduri în favoarea acestora printr-o serie de acțiuni concrete. În 1917 avem trei astfel de intervenții, dintre care două extrem de importante pentru orientali: la 27 mai, cu Constituția Apostolică *Providentissima Mater Ecclesia*, era publicat *Codex Iuris Canonici* pentru Biserica Latină; cu motu proprio *Dei providentis* a fost înființată *Sacra Congregazione per la Chiesa orientale* căreia i-a atribuit „toate facultățile pe care le au celelalte Congregații pentru Biserica Latină”; iar la 15 octombrie, prin motu proprio *Orientis cattolici*, s-a decis fondarea *Institutului Pontifical pentru Studii Orientale*, care avea misiunea de a aprofunda și învăța, printre alte discipline, „legea canonică a tuturor popoarelor creștine din Orient”³².

3. PRIMA ETAPĂ A CODIFICĂRII CANONICE ORIENTALE

Pontificatul Papei Pius al XI-lea (1922-1939) continuă cristalizarea procesului de redactare a viitorului Cod Oriental. Printr-o serie de intervenții, care pot fi considerate pietre miliare, Pontiful întărește și consolidează întreaga activitate ce avea ca scop realizarea viitorului Cod. Dacă în audiența acordată secretarului cardinal al *Congregației pentru Biserica Orientală*, la 3 august 1927, Papa considera procesul de codificare nu doar necesar, ci și una dintre chestiunile cele mai urgente, asumând el însuși președinția respectivei comisii³³, la 13 iulie 1929 Papa înființa o comisie care urma să se ocupe efectiv de procesul de codificare. *Comisia pentru studii pregătitoare pentru Codificarea Canonică Orientală*, sub președinția a patru cardinali³⁴, a sintetizat sub numele *Fonti della*

³¹ Este cazul maghiarilor sau al armenilor cf. I. ŽUŽEK, *Common Canons and ecclesiastic experience...* op.cit., 224; sau al siro-malabarezilor care au decis să respecte CIC cf. *Communicationes* 26 (1994), 121-124.

³² *Prefazio*, 39.

³³ *Prefazio*, 41.

³⁴ *Communicationes* 26 (1994) 86-88.

Codificazione Orientale întreaga serie de izvoare canonice care vor inspira viitorul Cod. Începând cu anul 1930 a programat și publicat o serie de 50 de volume împărțite în 3 *Serii* astfel: a) primele două serii conțin texte ale diferitelor legislații orientale, universale și particulare (15, respectiv 21 fascicule)³⁵; b) a treia serie conține actele Romanilor Pontifi referitoare la aceste Biserici (14 volume)³⁶. Pregătirea codificării orientale s-a desfășurat cu „zel neobosit și cu foarte mari eforturi” de-a lungul a șase ani, timp în care toate capitolele disciplinei canonice, ca urmare a părerilor exprimate pe marginea acestora de către înșiși Episcopii Orientului, au fost discutate în mod repetat. Toate acestea mărturisesc grija constantă a lui Pius XI față de redactarea *Codex Iuris Canonici Orientalis*³⁷.

Această comisie, în care funcționau două grupuri de lucru, unul pentru centralizarea izvoarelor canonice comune tuturor Bisericilor Orientale Catolice și altul pentru redactarea efectivă a viitorului Cod,³⁸ a fost transformată, la 17 iulie 1935, în *Comisia pontificală pentru redactarea Codului de drept canonic oriental*³⁹, momentul fiind considerat începutul efectiv al operei de codificare a viitorului cod.

³⁵ Conf. L. GLINKA, „Resoconto sulla pubblicazione delle fonti della codificazione orientale”, în *Nuntia* 10 (1980), 119-128, 10 fascicule „au fost proiectate dar niciodată publicate”.

³⁶ Întreaga colecție se găsește în format electronic în I. L. GAID, *Sources of CCEO & CIC 83, KANONIKA 17*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 2011 + memory flash USB. Autorul prezintă lista acestor izvoare și, alături de opusculul de dimensiuni reduse, oferă un suport electronic ce conține întreaga colecție în format pdf.

³⁷ *Prefazio*, 45-46.

³⁸ M. BROGI, *Codificazione del diritto comune ... op.cit.*, 12.

³⁹ *Nuntia, Fasciculus praeivus* (1975), 5; Practic această comisie a fost instituită în audiența din 7 iunie 1935; *Communicationes* 26 (1994) 332. Comisia, care și-a început activitatea în 1929, avea următoarele sarcini: a) să examineze observațiile și voturile transmise de organele consultate anterior cu privire la schemele canonice; b) să determine textul canoanelor; c) să reglementeze redactarea codului. Pentru a obține o legislație care să corespundă, atât sub formă cât și prin conținut, caracterului particular al orientalilor, se impunea consultarea unor experți aleși cu grijă din chiar respectivele Biserici. Din această comisie făcea parte și Ioan Bălan (AAS 27 (1935), pp. 306-308), canonic al Mitropoliei de Făgăraș și Alba-Iulia, viitor episcop de Lugoj, recent declarat fericit de către Papa Francisc la Blaj în 2 iunie 2019; cf. A. COUSA, „Codificazione canonica orientale”, în *Oriente Cristiano* (1962), 35-61, 38. De asemenea, o contribuție decisivă la culegerea izvoarelor da avut-o Aloisiu Tăutu, canonic al Eparhiei de Oradea Mare; el a publicat treisprezece volume din *Fontes-Series III*, ce conțin izvoare canonice referitoare la orientali și documente papale nepublicate referitoare la

Activitatea Comisiei a avut un ritm alert și a fost urmărită foarte îndeaproape atât de Pius XI, cât și de succesorul său, Pius XII (1939-1959), sub al cărui pontificat au apărut primele părți ale Codului. După multe eforturi de redactare, *Schema* viitorului Cod, de mai multe ori sancționată, a fost prezentată „ad promulgationem” papei în luna martie 1948. Decizia pontificală de a publica Codul pe părți s-a concretizat – până la o dată anterioară desfășurării lucrărilor Conciliului Vatican II (1962-1965) –, mai precis în perioada 1949-1957, în publicarea următoarelor *Motu proprio*: *Crebrae allate sunt* (AAS 41 [1949], 81-119) conținând canoanele referitoare la sacramentul căsătoriei, la 22 februarie 1949; *Sollicitudinem nostram* (AAS 42 [1950], 5-120), conținând canoanele despre judecăți, la 6 ianuarie 1950; *Postquam apostolicis litteris* (AAS 44 [1952] 65-150), conținând canoanele despre călugări, bunurile temporale ale Bisericii și despre semnificația cuvintelor, la 9 februarie 1952; *Cleri sanctitati* (AAS 49 [1957], 433-600), conținând canoanele despre rituri și despre persoane la 2 iunie 1957. Din 2666 de canoane conținute în schema viitorului cod din 1945, 3/5 au fost promulgate. Toate celelalte canoane, mai precis 1095, au rămas în arhiva Congregației. A cincea parte, *Motu proprio De Sacramentis*, care trebuia să însoțească promulgarea, era deja pregătită la 9 octombrie 1958 când Papa Pius XII părăsea această lume, iar Papa Ioan XXIII a decis ca publicarea Codului să se facă doar după terminarea Conciliului Vatican II⁴⁰. Cu anunțarea desfășurării Conciliului Vatican II de către Papa Ioan XXII, pentru că se prevedea o revizuire a disciplinei canonice a Bisericii universale conform doctrinei și principiilor Conciliului, redactarea propriu-zisă a Codului de drept canonic oriental a fost întreruptă. Cu toate acestea comisia a păstrat unele funcții

aceștia, din perioada sec. I-XVI. Vezi *Nuntia* 10 (1980), 127-128, dar și sinteza oferită de L. D. PERIȘ, *Aloisie Tăutu – aspecte din opera istorică*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003, 87-159. În sfârșit, un rol important în același proces l-a avut, chiar dacă într-o etapă ulterioară și îndeosebi referitor la elaborarea decretului *Orientalium Ecclesiarum*, episcopul Vasile Cristea; vezi R. BURIGANA, „In punta di piedi... La presenza greco-cattolica romana tra i padri conciliari del Vaticano II”, în *Colloquia sMediterranea*, 3/1 (2013), 45-63.

⁴⁰ I. ŽUŽEK, „Les textes non publiés du Code de droit canon oriental”, în *Nuntia, Fasciculus praeuius* (1975), 24; W. A. BLEIZIFFER, „Incidența Conciliului Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, în *Studia Theologica* III, 3/2005, Cluj-Napoca, 148-159.

importante, dintre care doua merită menționate: sarcina de a interpreta autentic textele canoanelor deja publicate; și sarcina de a continua sistematizarea izvoarelor de drept canonic oriental⁴¹.

4. A DOUA ETAPĂ A CODIFICĂRII CANONICE ORIENTALE

După terminarea lucrărilor conciliare, la data de 10 iunie 1972, Papa Paul VI desființa *Comisia pentru redactarea Codului* și constituia *Comisia Pontificală pentru revizuirea Codului de Drept Canonic Oriental* (PCCICOR)⁴², care avea misiunea să pregătească, îndeosebi în lumina decretelor Conciliului Ecumenic Vatican II, reforma *Codex iuris Canonici Orientalis* atât în părțile deja publicate în cele patru *Motu Proprio* (*Crebrae allate sunt, Sollicitudinem nostram, Postquam apostolicis litteris și Cleri sanctitati*), cât și în părțile deja definitive dar nepublicate încă⁴³.

Instituirea PCCICOR a fost nu doar utilă ci și necesară, activitatea ei desfășurându-se rodnic pe perioada a aproape douăzeci de ani⁴⁴. La data de 18 martie 1974, momentul inaugurării lucrărilor PCCICOR, Papa Paul al VI-lea, în Capela Sixtină, în mod solemn a subliniat sintetic cele două mari direcții după care trebuia să lucreze noua comisie: Codul trebuie să fie „*recognoscentur secundum mentem Patrum Concilii Vaticanum*

⁴¹ *Prefazio*, 49-53. Pentru mai multe detalii referitoare la procesul de publicare a acestor părți ale codului vezi A. COUSA, *Codificazione canonica orientale... op.cit.*, 47-55.

⁴² Membrii Comisiei au fost numiți la 24 septembrie 1973, AAS 65 (1973), 519-521. Este de remarcat faptul că printre cei 70 de membri ai comisiei care era formată din reprezentanți ai tuturor Bisericilor *sui iuris* se regăsesc și doi români: Rev. Mons. Benția Ștefan și Rev. Mons. Aloisie Tăutu. Din comisie mai făcea parte un al treilea român, care se distingea printr-o foarte bună cultură juridică: Petru Tocănel OFMC; *Nuntia, Fasciculus praeivus* (1975), 9-11.

⁴³ G. VILOT, „Istituzione e composizione della Commissione”, în *Nuntia, Fasciculus praeivus* (1975), 11-19; cf. și D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Edizione Dehoniane, Bologna/Roma 1993, 49.

⁴⁴ E. EID, „La révision du Code de droit canonique oriental: histoire et principes”, în *L'année canonique* 33 (1990), 11-27.

II atque germanam orientalem traditionem"⁴⁵. Alocuțiunea Papei, care reprezintă un adevărat discurs programatic, se constituie și ca *Magna Charta* pentru toate viitoarele lucrări ale PCCICOR, cu atât mai mult cu cât aceasta se încheie cu citarea integrală a documentului conciliar *Orientalium Ecclesiarum* 3 și cu justificarea paternă pe care o are și Sf. Pavel față de cei cărora se face tuturor toate (1 Cor. 9, 22)⁴⁶.

Prima adunare plenară a membrilor comisiei a avut loc între 18 și 23 martie 1974, și a aprobat o serie de principii directoare ce vor fi aplicate în revizuirea viitorului Cod. Principiile se constituie ca rod al unei colaborări asidue dintre diferiți specialiști de drept canonic, îndeosebi din rândul profesorilor de la *Pontificio Istituto Orientale*. În zece sesiuni de lucru, cu începere din luna iunie 1972, aceștia au realizat un prim studiu asupra principiilor directoare de revizuire ale Codului ca punct de plecare în realizarea documentului *Norme per la ricognizione del diritto canonico orientale*⁴⁷. Acest studiu a fost comunicat membrilor comisiei care au propus observații și sugestii pentru formarea concretă a principiilor de revizuire⁴⁸. Se poate afirma, așadar, că aceste principii se regăsesc aplicate în textele canoanelor, ele fiind prezente într-o formă sau alta în întreg cuprinsul CCEO, și demonstrează un efort de revizuire atentă conform deciziilor pontificale⁴⁹.

⁴⁵ Allocutio SS. Patri Pauli VI, Papae Romae ad sodale Commissionis, *Nuntia, Fasciculus praeivius* (1975), 4-8.

⁴⁶ „... cum omnes in corde suo gerat, iuro cum Sancto Pulo dicere valet: *omnibus omnia facturum* (1 Cor. 9, 22), quoniam liquet ad nostrum ministerium, in primis spectare, illam solitudinem quam habemus pro vobis coram Deo (2 Cor. 7, 12-13)”, *Nuntia, Fasciculus praeivius* (1973), 8. I. ŽUŽEK, *Incidenza del CCEO ... op.cit.*, 297.

⁴⁷ *Nuntia, Fasciculus praeivius* (1975), 22-33.

⁴⁸ Aceste principii, 10 la număr sunt următoarele: 1. Cod unic pentru toate Bisericele Orientale; 2. Cod autentic oriental; 3. Cod autentic ecumenic; 4. Cod de natură juridică; 5. Cod cu caracter pastoral; 6. Cod bazat pe principiul subsidiarității; 7. Riturile și Bisericele particulare; 8. Laicii; 9. Canoanele de procesibus; și 10. Canoanele de delictis.

⁴⁹ *Principi direttivi per la revisione del Codice di diritto canonico orientale* în EV 5/1974-1975, 114-152; Pentru o consultare mai coerentă a acestora, în strânsă legătură cu alte texte de interes preferăm citarea *Guidelines for the revision of the Code of Oriental Canon Law*, *Nuntia* 3 (1976), 3-24 (trad. fr. și eng.). Pentru elaborarea și aprobarea acestor principii *Nuntia* 30 (1990), 51-88. S. KOKKARAVAYIL, *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: their impact on*

Unanim se consideră că prima fază a revizuirii Codului începe imediat după desfășurarea sesiunii plenare din 18-23 martie 1974 a PCCICOR. *Prima recognitio*, prima etapă de studiere și revizuire a textelor canoanelor, analizează, după constituirea a 10 grupuri de lucru (*ceotus*), o serie de 8 *scheme*, pe durata a 10 ani. Pentru toate aceste grupuri perioada de revizuire a textelor din *scheme* se încheie în circa 7-8 ani, cu excepția grupului *De Sacra Hierarachia* care încheie în 1984. Prin urmare, dacă momentul de început al acestei *prima recognitio* este același pentru toate schemele, finalizarea schemelor care trebuiau propuse autorității supreme pentru obținerea *nihil obstat* diferă. Trebuie subliniat faptul că acest demers canonic era necesar pentru ca respectivele scheme să fie mai apoi comunicate diferitelor organe de consultare – adică tuturor episcopilor Bisericii Orientale, dicasteriilor Curiei Romane, Universităților de studii superioare din Roma și Uniunilor Superiorilor Generali ai Religioșilor și Călugărilor – cu scopul de a primi observații pertinente îndeosebi din partea specialiștilor și de a evidenția astfel caracterul colegial al revizuirii Codului. Organele consultative trebuiau să prezinte Secretariatului PCCICOR propriile observații în termen de șase luni de la expedierea respectivelor scheme individuale⁵⁰.

A doua etapă de revizuire, *denua recognitio*, începe așadar după aproximativ șase luni din momentul în care schemele au fost comunicate organelor consultative și acestea au făcut propriile observații, deci în 1982⁵¹, și se finalizează în 1986 cu publicarea integrală a „Schema Iuris Canonici Orientalis” în *Nuntia* 24-25; această schema a fost comunicată cu

CCEO, KANONIKA 15, Pontificio Istituto Orientalis, Roma 2009. M. D. BROGI, „Le novità del CCEO alla luce dei «Principi direttivi»”, în Pontificio Consilio per i Testi Legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali, La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011, 117-137; T. J. GREEN, „Reflections on the Eastern Code Revision Process”, în *The Jurist* 51 (1991), 18-37; E. LANNE, „La révision du Droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l’Orient”, în *Irènikon* 54 (1981), 485-497.

⁵⁰ *Prefazio*, 61. Asupra stării generale a operei de revizuire până în 1983, mai puțin a schemei *De Sacra Hierarachia*, se poate vedea *Nuntia* 17 (1983), 66-70.

⁵¹ *Nuntia* 15 (1982), 98-100.

acordul Pontiful Roman, pentru o ulterioară examinare, membrilor Comisiei la data de 17 octombrie 1986⁵². Observațiile organelor consultative corespunzător clasificate într-un singur text de treizeci de titluri, au fost încredințate unui grup de studiu special, numit „de coordonare”, căruia la începutul anului 1984 i-a fost încredințată sarcina de a coordona și aranja toate schemele Codului, în baza unui aparat critic bine determinat care urmărea chestiuni legate de corectarea gramaticii și a stilului, de eliminare a neconcordanțelor și ambiguităților, de specificare a terminologiei și ordonarea logică și sistematică a întregului text⁵³.

O a treia etapă a revizuirii finale a Codului o constituie perioada care începe de la amintita dată de 17 octombrie 1986 și se încheie cu predarea *Schema novissimum iuxta placito Patrum Commissionis amendatum a Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* Sfântului Părinte în cadrul audienței din 28 ianuarie 1989. Caracteristic acestei perioade⁵⁴ a fost faptul că fiecare decizie privind textul canoanelor aparținea exclusiv membrilor înșiși. Grupul consilierilor, inclusiv cel „de coordonare”, putea doar să propună dacă acceptă sau nu observațiile individuale, cu adăugarea unei noi formulări a textului canoanelor în cazul în care erau favorabili, în timp ce, în cazul de „neacceptare”, trebuiau să-și expună motivele acestei alegeri.

Înainte Crăciunului din 1988, după o serie de întâlniri în care PCCICOR a adus o serie de modificări textului ca urmare a observațiilor propuse de membri consultați, textul „*Schema novissimum iuxta placita Patrum commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*” a CCEO era în linii mari stabilit. Acest text a fost multiplicat în număr de

⁵² *Nuntia* 23, (1986), 109-110.

⁵³ *Nuntia* 21 (1984), 66-79.

⁵⁴ Întâlnirile frecvente și multitudinea detaliilor legate de ultima fază a revizuirii nu ne permit, datorită spațiului restrâns, să facem o prezentare chiar și generală; pentru o serie de momente mai semnificative trimitem la *Breve relazione sull'attività della Commissione dal 15 dicembre 1986 al 25 ottobre 1988*, *Nuntia* 27 (1988), 87-92.

zece exemplare și prezentat Papei la data de 28 ianuarie 1989 în cadrul unei audiențe când, alături de textul *Schemei* viitorului Cod, a fost avansată și solicitarea de promulgare a acestuia, însoțită de o dare de seamă detaliată asupra directivelor trasate de Adunarea Plenară. Papa „a fost foarte mulțumit de faptul că sarcina încredințată Comisiei a fost îndeplinită cu succes”⁵⁵. Ulterior, Papa a revizuit personal acest ultim text cu ajutorul unor experți și, după ce s-a consultat cu vicepreședintele și cu secretarul PCCICOR a ordonat să fie tipărit; în cele din urmă, la 1 octombrie 1990, a decretat ca noul Cod să fie promulgat în aceeași lună la date de 18 octombrie⁵⁶. Un an mai târziu, la 1 octombrie 1991, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* a intrat în vigoare.

În momentul publicării Codului, Sfântul Papă Ioan Paul II sublinia:

„promulgăm prezentul Cod astfel realizat și revizuit, decidem și comandăm ca de acum înainte să aibă forță de lege pentru toate Bisericele Orientale Catolice și îl încredințăm grijii vigilente a Ierarhilor acestor Biserici pentru ca să fie respectat”⁵⁷.

CONCLUZII

Dacă publicarea Codului a fost posibilă, acest lucru s-a datorat în primul rând grijii constante pe care Autoritatea supremă a Bisericii a avut-o față de o necesitate evidentă: crearea unui cadru legislativ care să reglementeze raporturile în interiorul Bisericilor Orientale Catolice. Fidelitatea față de tradiția comună a Orientului creștin nu a exclus reînnoirea vieții creștine pe care Conciliul Vatican II a insuflat-o întregii Biserici. Scopul fundamental al oricărei dispoziții canonice este, așa cum se știe deja, *salus animarum*, iar normele Codului, fidele față de tradițiile specific orientale, au fost redactate și revizuite ținând cont și de

⁵⁵ *Nuntia* 29 (1989), 79.

⁵⁶ *Prefazio*, 65.

⁵⁷ *Sacri canones*, 530.

dezvoltarea continuă a Bisericilor și de necesitățile pastorale și spirituale ale acestora. Se poate observa azi, din analiza procesului redacțional al Codului, că normele prezente în acesta nu sunt inerte sau statice, lipsite de vitalitate; dimpotrivă corespund exigențelor contemporane, prezentând realități juridice capabile să se adapteze schimbărilor rapide și continue impuse de condițiile locale actuale. Prudența și înțelepciunea cu care un proiect atât de amplu a fost realizat se datorează în primul rând conștiinciozității cu care a fost parcursă fiecare etapă a codificării. Esențial și meritoriu a fost rolul și efortul Autorității superioare, al Ierarhilor și al acelor specialiști, canoniști, istorici...etc care în diferitele etape ale realizării Codului au urmărit cu atenție desfășurarea întregului proces, conștienți că orice reînnoire trebuie să fie coerentă cu propria tradiție, și că noile norme pot să se nască doar dintr-o firească raportare la ceea ce reprezintă de fapt patrimoniul comun al *sacri canones*.

Prin promulgarea Codului avem pentru prima dată în Biserica Catolică un *corpus iuris canonici*, complet și comun tuturor Bisericilor Orientale Catolice. Publicarea CCEO s-a constituit ca un moment unic în istoria bimilenară a Bisericii și s-a concretizat într-un relevant episod legislativ, care oferă posibilitatea unei analize istorice a întregului proces de canonizare. Alături de această posibilă analiză, Codul oferă și spații ample de aprofundare a diferitelor teme tratate în conținutul acestuia, dar și de interpretare a punctelor de intersecție dintre diferitele tradiții, culturi, instituții și aspecte eclesiologice, atât între diversificatele tradiții orientale, cât și față de cea latină: modelul dublei codificări în istoria Bisericii oferă multe puncte în analiza, aprofundarea și clarificarea raporturilor dintre cele două Coduri corespunzătoare tradițiilor occidentale și orientale.

Publicarea Codului oriental a subliniat, pe lângă posibilitatea largă de interpretare a textelor celor două coduri în paralel, și totala „*aequalitas Ecclesiarum Orientis et Occidentis*”⁵⁸. Acest lucru, foarte

⁵⁸ I. ŽUŽEK, *Incidenza del CCEO... op.cit.*, 299.

important de altfel, trebuie subliniat cu tărie, dată fiind noutatea pe care Codul Oriental o aduce în istoria contemporană a Bisericii universale. În primul deceniu al existenței și aplicării CIC în Biserică (1983), a fost promulgat un al doilea Cod, iar primul efect creat de acest act a fost evident: CIC nu mai reprezenta singurul text canonic al Bisericii Catolice, ci era secondat de un nou Cod, divers, dar cu aceeași demnitate și vigoare.

NAJSTARŠIA UNIVERZITA NA SLOVENSKU

VOJTECH BOHÁČ¹

Abstract: The oldest university in Slovakia. 1918 was the year when the first Czechoslovak Republic emerged as a common state of Czechs and Slovaks. Developing a system of schooling and education was the most urgent priority. The special attention was given to the establishment of the higher education institution. One hundred years ago, the Comenius University was founded in Bratislava.

Keywords: university, study, faculty, study programmes, education.

Cuvinte cheie: Universitate, Facultate, programe de studiu, educație.

ÚVOD

V roku 2019 si pripomína sto rokov od svojho založenia Univerzita J. A. Komenského v Bratislave. Dnešné územie Slovenska bolo súčasťou Rakúsko-uhorskej monarchie tisíc rokov.

Počas tohto obdobia najmä od stredoveku, vznikli na území dnešného Slovenska univerzity, ktoré môžeme považovať za predchodkyne Univerzity Komenského v Bratislave. V Bratislave bola založená aj priama predchodkyňa Univerzity Komenského – Universita (Academia) Istropolitana.

Epocha humanizmu bola priaznivá pre rozvoj vysokého školstva. V roku 1465 vznikla v Bratislave prvá univerzita Academia Istropolitana

¹ University of Presov.

podľa vzoru bolognskej univerzity. Vznik Academie súvisí s ekonomickým a politickým rozvojom krajiny v 15.storočí. Bratislavská univerzita bola jedinou vysokou školou v Uhorsku. Zakladateľom AI bol kráľ Matej Korvín-Hunyady. Súhlas k založeniu univerzity udelil pápež Pavol II. 19. mája 1465. Posolstvo do Ríma viedol Ján Pannonius biskup z Pécsu. Pápež dl súhlas slovami: „Fiat ut petitur“ Nech sa stane, čo sa žiada. Veľkým kancelárom sa stal ostrihomský arcibiskup Ján Vitéz. Jeho zástupcom a výkonným kancelárom sa stal bratislavský prepoš Juraj Schomberg. Univerzita svoju činnosť začala 20. júla 1467. Mala štyri fakulty– artistickú, lekársku, právnickú a teologickú.

Pre hospodárske ťažkosti neskôr (1471)táto škola humanitného charakteru zanikla, ale zohrala nezastupiteľnú úlohu v duchovnom živote spoločnosti. V roku1635 bola z iniciatívy ostrihomského arcibiskupa(sídliaceho v Trnave) Petra Pázmanya a pod patronátom jezuitov založená Trnavská univerzita.

V roku1657 bola založená katolícka univerzita v Košiciach :Alma Universitas Episcopalis Cassoviensis. Založil ju jágerský(Agriadnes, Eger)arcibiskup Benedikt Kisdi sídliaci v Košiciach.

1. UNIVERZITA KOMENSKÉHO

Vznik Univerzity Komenského v roku 1919 mal mimoriadny význam pre rozvoj kultúry, vedy a vzdelanosti na Slovensku. Po prvý raz v dejinách malo Slovensko svoju vysokú školu, ktorá poskytovala možnosť získať najvyššie vzdelanie v rodnom jazyku.

Absolventi tejto univerzity tvorili prvú vysokoškolsky vzdelanú generáciu, ktorá študovala na slovenskej univerzite a významne prispela k rozvoju duchovnej kultúry Slovákov. Začiatky budovania Univerzity Komenského však neboli ľahké. Vinou neľútostnej maďarizácie nemalo Slovensko nielen dostatok vzdelaných odborníkov pre vyučovanie na jednotlivých fakultách, ale ani učiteľov pre základné a stredné školy.

Výrazne sa to prejavilo napríklad pri vznikajúcej právnickej fakulte, ktorá mala čo najrýchlejšie vychovať nových ľudí pre všetky odvetvia štátnej správy a nahradiť staré úradníctvo. Rovnako filozofická fakulta, ktorá mala budovať intelektuálnu základňu slovenskej kultúry v mladej republike, nemala široký výber prednášateľov spomedzi málopočetnej vrstvy slovenských vzdelancov.

Napriek tomu, že zákon o založení Univerzity Komenského predpokladal i budovanie prírodovedeckej fakulty, jej zriadenie v prvých dvoch desaťročiach existencie univerzity sa nedalo uskutočniť. Pre rozvoj prírodovedných disciplín na vysokoškolskej úrovni neboli ešte na Slovensku podmienky. Jediná zo štyroch navrhovaných fakúlt sa ako prvá pomerne úspešne začala rozvíjať lekárska fakulta (1919), ktorá od zimného semestra 1924/25 otvorila už všetkých 5 ročníkov lekárskeho štúdia.

V čase svojich začiatkov sa Univerzita Komenského stretávala okrem nedostatku špecialistov i s priestorovými problémami, nedostatočným prístrojovým vybavením a chudobnou dotáciou zo strany štátnej administratívy. Tieto problémy vyplývali z hospodársko-politickej situácie predmníchovskej republiky, pretože uplatňovanie vládnej ideológie čechoslovakizmu malo negatívny vplyv aj na rozvoj univerzity. S postojom oficiálnych štátnych orgánov ostro kontrastoval záujem českých vedeckých a pedagogických pracovníkov, najmä profesorského zboru Karlovej univerzity, o rozvoj vysokého školstva na Slovensku. Prinášajú so sebou tradície Karlovej univerzity, čo malo nesmierny význam pre rozvoj a uplatňovanie akademických slobôd na UK, ktorá bola od začiatku budovaná ako najvyššia vedecká a vzdelávacia inštitúcia.

Na univerzite sa od jej počiatkov rozvíjala vedecká práca. Z iniciatívy profesorov LFUK vznikol v októbri 1921 časopis Bratislavské lekárske listy, ktorý vychádza dodnes. Právnická fakulta založila edíciu Knihovňa Právnickej fakulty UK, a filozofická fakulta Spisy Filozofickej

fakulty UK. Profesori UK iniciovali aj založenie ľudovo výchovnej inštitúcie Extenzia s popularizačno-vedeckým zameraním (1923) a modernej vedeckej spoločnosti na Slovensku – Šafárikovej učenej spoločnosti, ktorá od roku 1926 vydávala časopis Bratislava. Vcelku v skromných ekonomických podmienkach sa podarilo v prvom desaťročí existencie univerzity vykonať veľký kus práce v rozvoji vedeckého bádania na Slovensku. Postupne sa Univerzita Komenského dostávala i do povedomia v zahraničí. Prejavilo sa to nadväzovaním vedeckých kontaktov, výmenou publikácií so zahraničnými vysokými školami a vedeckými inštitúciami. Na UK prichádzajú na študijné a prednáškové pobyty viacerí profesori z Francúzska, Anglicka, Nemecka, USA i zo štátov Malej dohody, s ktorými univerzita udržiavala živé kontakty. V Bratislave študovali po celé obdobie predmníchovskej republiky i za Slovenského štátu desiatky poslucháčov z Poľska, Juhoslávie, Rumunska, Bulharska a iných krajín.

Je prirodzené, že univerzita a jej študenti sa stali súčasťou vtedajšieho politického diania. Už v roku 1921 vznikol Zväz slovenských študentov a jeho jednotlivé zložky na fakultách v podobe študentských spolkov (Medik, Právnik, Spolok poslucháčov filozofie Ľudovít Štúr). Vytvorili sa tiež stavovské, politické, náboženské i regionálne vysokoškolské spolky, v ktorých sa odrážal politický život spoločnosti.

Ťaživú priestorovú situáciu Právnickej a Filozofickej fakulty v roku 1937 zmiernilo odovzdanie novej budovy na Šafárikovom námestí s veľkou aulou, ktorá je dodnes najvýznamnejším slávnostným priestorom UK.

2. UNIVERZITA V ROKOCH 1938 AŽ 1989

Mníchovská dohoda, ktorá viedla k rozbitiu ČSR, znamenala porážku demokratickej koncepcie aj na UK. Univerzitu musela opustiť väčšina českých profesorov. Vládni činitelia Slovenského štátu neustále

vyvíjali tlak najmä na zrušenie akademických slobôd, voliteľnosť akademických funkcionárov, odstránenie habilitačného pokračovania a tým presadiť svoje politické záujmy na Univerzite Komenského. Pozitívnym krokom v rozvoji univerzity v tomto období bolo otvorenie prírodovedeckej fakulty /1940/. V dobe predmníchovskej republiky študovali študenti zo Slovenska prírodné disciplíny na českých vysokých školách. Po roku 1938 pod vplyvom politických zmien prebehla aj reorganizácia Šafárikovej učenej spoločnosti, ktorá sa premenovala na Slovenskú učennú spoločnosť. Táto však vyvíjala veľmi slabú činnosť nepochybne aj preto, že aktívnejšia v tomto smere bola novovzniknutá Slovenská akadémia vied a umení.

Po skončení druhej svetovej vojny sa začala vo vývoji univerzity nová etapa. Politický zápas o moc v povojnovom Československu zasiahol aj univerzitu, ktorá sa aj v tom čase usilovala v duchu starých akademických tradícií zachovať apolitickosť vo svojej pedagogickej a vedeckovýskumnej činnosti. Zmena politického režimu vo februári 1948 znamenala principiálny obrat v živote štátu a spoločnosti. Zásadne ovplyvnila činnosť vysokých škôl a tým i našu univerzitu. Ovládnutie vysokých škôl a ich zaradenie do novej sústavy školstva a kultúry bolo základným predpokladom prípravy inteligencie v duchu zásad komunistickej ideológie. Zákonným predpokladom zmeny postavenia vysokých škôl v sústave školstva, princípov riadenia škôl, ako aj celkovej štruktúry fakúlt a ich vyučovacích foriem bol až vysokoškolský zákon z 18. mája 1950. Bola to predovšetkým reforma štúdia na vysokých školách a potom politická čistka na vysokých školách. Systém riadenia a štruktúra vysokoškolských univerzitných a fakultných orgánov, ktoré zaviedol zákon, znamenali predovšetkým zrušenie relatívnej nezávislosti a rozsiahlej samosprávy vysokoškolskej obce a nastolenie prísneho centralistického riadenia. I napriek direktívnym zásahom zo strany štátnych a straníckych orgánov, zideologizovania univerzitného života,

zastávala univerzita popredné miesto pri výchove odborníkov v mnohých oblastiach vedy a kultúry.

Začala etapa jej kvantitatívneho rozvoja. Postupne sa rozrastala o nové fakulty: pedagogickú (1946), farmaceutickú (1952), fakultu telesnej výchovy a športu (1960) lekársku fakultu v Martine (ako pobočka bratislavskej fakulty v rokoch 1962 – 1969, od roku 1991 premenovaná na Jesseniovu LF UK), matematicko-fyzikálnu (vznikla roku 1980 oddelením od prírodovedeckej fakulty). Výrazne narastal aj počet jej študentov, ktorý dosiahol vrchol v sedemdesiatych rokoch (v školskom roku 1978/79 18 050). Fakulty a vedeckovýskumné pracoviská vyriešili veľké množstvo vedeckých úloh, ktoré patrili do skupiny štátnych či rezortných úloh. Spoločenskovedné pracoviská boli ideologizáciou svojej práce postihnuté viac ako prírodovedné, lekárske a farmaceutické disciplíny, takže aj keď tieto nemali takú bohatú tradíciu, dosiahli významnejšie výsledky, ktorých význam prekročil hranice republiky.

3. UNIVERZITA PO ROKU 1989

Po novembrovej revolúcii 1989 postavil proces premeny našej spoločnosti nové úlohy aj pred Univerzitu Komenského. Zákon č. 172 zo 4. mája 1990 vytvoril základné legislatívne predpoklady pre návrat vysokých škôl a teda aj UK do európskeho akademického spoločenstva, pre návrat k jej pôvodným akademickým tradíciám. Na UK sa vytvorili najvyššie orgány samosprávy, začal sa budovať funkčný demokratický systém riadenia. Uskutočnila sa decentralizácia riadenia na fakulty, ktoré majú právnu subjektivitu, obnovilo sa habilitačné konanie, vymenúvací proces na profesorov, miesta vedúcich katedier sa obsadzujú na základe konkurzov, uskutočnila sa evaluácia fakúlt a jednotlivcov podľa podobných kritérií, aké sa uplatňujú na západných univerzitách.

November 1989 na UK priniesol aj zmeny do vzdelávacieho procesu. Odstránili sa predmety, ktoré mali ideologický charakter a

zrušili sa unifikované študijné plány. Popri 5-ročnom magisterskom a na lekárske fakultách 6-ročnom doktorskom štúdiu, ktoré je dominantné pre UK, sa na niektorých fakultách podľa potrieb spoločnosti uskutočňuje aj trojročné bakalárske štúdium. Na UK sa realizuje vo všetkých základných spoločenskovedných, prírodovedných i lekárske vedných disciplínach postgraduálne doktorandské štúdium a rôzne iné formy postgraduálneho štúdia.

Zákon 172/1990 vytvoril podmienky pre opätovný vstup rímsko-katolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty, ako aj včlenenie evanjelickej bohosloveckej fakulty do zväzku Univerzity Komenského (1990). Naliehavosť potreby vychovať pre trhové hospodárstvo vysokokvalifikovaných odborníkov viedla k zriadeniu fakulty managementu (1991).

Univerzita Komenského stojí na čele úsilia slovenských vysokých škôl zapojiť sa do siete vysokoškolských inštitúcií rozvinutých európskych krajín, najmä svojou účasťou v medzinárodných inštitúciách, ktoré tento proces koordinujú. UK získala zastúpenie vo výkonných orgánoch a komisiách Rady Európy, Medzinárodnej asociácie univerzít, Stálej komisie rektorov európskych univerzít, Konferencie rektorov podunajských štátov atď.

Nastal dynamický rozvoj spolupráce s desiatkami zahraničných univerzít. Na Univerzite Komenského sa vytvorili predpoklady rozvíjať sa ako moderné najvyššie vzdelávacie a vedecké centrum, umožňovať komplexnú prípravu študentov a rozvíjať najmodernejšie a spoločensky najužitočnejšie smery vedy i výučby.²

Napokon v r.1667 slávili aspoň čiastočný úspech evanjelici založením vyššej evanjelickej školy Collegium scholasticum v Prešove, ktoré však v dôsledku protireformačných tlakov v r.1711zaniklo.

V roku 1918 sa skončila prvá svetová vojna a rozpadlo sa Rakúsko-Uhorsko vznikli nové nástupnícke štáty, ktoré hneď po svojom

² uniba.sk/o-univerzite/historia/

vzniku sa usilovali pre svojich obyvateľov zabezpečiť nevyhnutné štruktúry. Vznikla Československá republika

Jednou z najdôležitejších bolo školstvo a vzdelávanie na všetkých stupňoch škôl.

Dňa 27. júna 1919 prijal Národné zhromaždenie Československej republiky zákon č. 375 Zb. z. a. n., ktorým sa v Bratislave zriadila Československá štátna univerzita. Úplné znenie zákona: So schválením Národného zhromaždenia československého sa nariaďuje:

§ 1

V Bratislave sa zriaďuje miesto bývalej maďarskej univerzity československá univerzita so štyrmi fakultami: právnickou, lekárskou, prírodovedeckou a filozofickou. Prednášky sa konajú buď po česky, buď po slovensky.

Tento zákon nadobúda platnosť dňom, keď bude vyhlásený.

Nasledovali podpisy z ktorých uvádzame: T.G. Masaryk, v. r., Švehla, v. r.³

Dňa 11. júla 1919 vstúpil zákon do platnosti. Dňa 11. novembra 1919 bola univerzita pomenovaná podľa pedagóga svetového mena na Univerzitu Komenského.

4. FAKULTY UNIVERZITY KOMENSKÉHO

Lekárska fakulta patrí k zakladajúcim fakultám Univerzity. Svoju pôsobnosť začala 21. septembra 1919. Tvorilo ju sedem kliník s viac než s 800 lôžkami. Prvým dekanom Fakulty bol prof. MUDr. Müller Gustáv. Na čele fakulty doteraz stálo 45 dekanov. Fakulta umožňuje dnes študentom získať profil absolventa medicíny s celoerópskou platnosťou.

³ HAUTOVÁ, J. (ed.): *Univerzita Komenského 1919-1994 Bratislava*. Bratislava : Univerzita Komenského 1994, s. 15.

Právnická fakulta patrí k zakladajúcim fakultám Univerzity. Svoju pôsobnosť začala 24. 10. 1921. Fakulta počas svojho pôsobenia prešla rôznymi vývojovými obdobiami, ktoré prispievali k jej kvalitatívnemu rastu. Prvým dekanom bol prof. JUDr. Ráth Augustín. Na čele fakulty doteraz stálo 47 dekanov. Na fakulte je v súčasnosti 11 katedier. Výsledky práce v jednotlivých oblastiach na fakulte, umožňujú právnickú fakultu zaradiť medzi moderné a solídne vzdelávacie ustanovizne.

Filozofická fakulta bola založená v roku 1919 č.375 NZ ako jedna z prvých štyroch fakúlt UK. Svoju činnosť začala v akademickom roku 1921/1922. Jej prvým dekanom bol prof. PhDr. Hanuš Jozef. Na čele fakulty doteraz stálo 44 dekanov. Na fakulte je v súčasnosti 31 katedier. Fakulta aj vo veľmi náročnom konkurenčnom prostredí udržala postavenie najvýznamnejšej spoločenskovednej a humanitárnej vzdelávacej a výskumnej ustanovizne celoslovenského charakteru.

Prírodovedecká fakulta (Slovenskej univerzity) vznikla v roku 1940 na základe zákona č.168/1940 Sl.z. Prvý zápis študentov aj začiatok vyučovania sa uskutočnil v zimnom semestri akademického roka 1940/41. Fakulta počas svojho pôsobenia prešla rôznymi vývojovými obdobiami, ktoré prispievali k jej kvalitatívnemu rastu. Prvý dekanom fakulty bol prof. Ing. Dr. techn. Valentín František. Na čele fakulty doteraz stálo 25 dekanov a štyria dekani Fakulty geografických vied v rokoch 1952-1959. Na fakulte je v súčasnosti 33 katedier a 3 vedecké ústavy. Fakulta dosahuje významné výsledky vďaka aj úspešnej medzinárodnej spolupráci na spoločných projektoch.

Pedagogická fakulta vznikla po predchádzajúcich právnych krokoch v súlade prezidentským dekrétom č.132/1945 Zb. a vládneho nariadenia č.170/1946 dňa 6.12.1946 a bola zároveň aj včlenená do zväzku univerzity. Jej prvým dekanom bol prof. RNDr. Hronec Juraj. Na čele fakulty doteraz stálo 15 dekanov. Na fakulte je v súčasnosti 18 katedier. Fakulta je moderným výskumne orientovaným vysokoškolským

pracoviskom. Je jedinou fakultou na Slovensku, ktorá komplexne pripravuje špeciálnych pedagógov a vychovávateľov pre rôzne postihnuté deti, mládež a jedinou fakultou, ktorá pripravuje logopédov a liečebných pedagógov.

Farmaceutická fakulta dospela k svojmu založeniu postupnými predchádzajúcimi vývojovými fázami. Začiatočná fáza bola ukončená prvým študijným a skúšobným poriadkom štúdia farmácie z dňa 15.10.1941. Samostatná farmaceutická fakulta bola zriadená 19.augusta 1952 na základe vládneho nariadenia č.40/1952 Zb s účinnosťou od 1.septembra 1952. Prvým dekanom sa stal doc. RNDr. Krasnec Ľudovít. Na čele fakulty doteraz stálo 15 dekanov Na fakulte je v súčasnosti 11 katedier. Spoločenské zmeny z konca roku 1989 priniesli výrazné systémové zmeny aj na túto fakultu.

Trvalou úlohou fakulty je neustále zefektívňovanie systému celoživotného vzdelávania, aby absolventi boli pripravení na meniace sa podmienky vo farmácii.

Fakulta telesnej výchovy a športu môže svoj začiatok vidieť v telovýchovnej organizácii Sokol založeného Dr. M. Tyršom. K jej erigovaniu však došlo až po mnohých vývinových stupňoch a skúsenostiach ako kladných tak i záporných. Fakulta bola uvedená do činnosti v akademickom roku 1960/61.. Jej prvým dekanom bol prof. RNDr., DrSc. Stráňai Karol. Na čele fakulty doteraz stálo 10 dekanov. Na fakulte je v súčasnosti 6 katedier a dve vedecké pracoviská. Fakulta má napojenia na medzinárodné športové zväzy preto môže byť v kontakte so všetkým novým čo sa týka aktualizácie je edukačných aktivít a vychovávať ďalších vrcholových športovcov na pódiové umiestnenia rôznych športových.

Jesseniova lekárska fakulta UK v Martine bola založená nariadením vlády SSR č.79 ako ďalšia samostatná lekárska fakulta UK v Bratislave so sídlom v Martine. Jej prvým dekanom bol prof. MUDr. Mézes Viliam, CSc. Na čele fakulty doteraz stálo 10 dekanov. Na fakulte je v súčasnosti spolu 14 teoretických, predklinických a nelekárskych

ústavov, kliniky a vedecké pracoviská. Ako prvá lekárska fakulta otvorila štúdium študijného programu všeobecné lekárstvo v anglickom jazyku.

Fakulta matematiky, fyziky a informatiky vzniklo Nariadením vlády SSR č.15 zo dňa 3.októbra 1979 s účinnosťou od 1.9.1980. Jej prvý dekanom bol prof. RNDr. DrSc. Greguš Michal. Na čele fakulty doteraz stálo 5 dekanov. Na fakulte je v súčasnosti 10 katedier a 2 teoretické ústavy. Ústrednou tematikou výskumu vo vyučovaní informatiky je tvorba softvérových edukačných prostredí pre deti a tvorba prostredia na vyučovanie programovania.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta bola zriadená dňa 24.7.1919 na žiadosť slovenských biskupov pod vedením košického biskupa Dr. Augustína Fischera zákonom č.441/1919. Posvätnou kongregáciou pre katolícku výchovu bola erigovaná 15.8.1935. Jej prvým dekanom bol ThDr. Emil Funczik. Na čele fakulty doteraz stálo 32 dekanov, niektorí opakovane. Fakulta sa zameriava na vzdelanostnú formáciu budúcich katolíckych kňazov.

Evanjelická bohoslovecká fakulta Bola založená zákonom prijatým v senáte dňa 10.apríla 1934 a účinnosť nadobudla od 20.apríla 1934. Jej prvým dekanom bol prof. Dr. Jamnický Ján. Dekanov na inštitúciách ako predchodcov EBF, od roku 1919-1989 bolo 20. Dekanov fakulty od roku 1989 bolo 8. Na fakulte je v súčasnosti 6 katedier Fakulta sa zameriava na vzdelanostnú formáciu budúcich evanjelických duchovných. V akademickom roku 2004/2005 fakulta otvorila bakalársky študijný program "evanjelická sociálna diakonia", ktorým odpovedala na rastúcu potrebu kvalifikovaných a kresťanský motivovaných pracovníkov v cirkevných, súkromných i verejných zariadeniach sociálnej pomoci.

Fakulta managmentu bola zriadená v súlade so zákonom 172/1990 zb. o vysokých školách Akademickým senátom Univerzity Komenského s účinnosťou od dňa zriadenia – 5.februára 1991. Jej prvý dekanom sa stal prof. Ing. Ferdinand Devínsky DrSc. Na čele fakulty

doteraz stálo 6 dekanov. Na fakulte je v súčasnosti 5 katedier. Pri katedrách sú vytvorené aj ďalšie odborné pracoviská, ktorých hlavným poslaním je vedecká a výskumná činnosť. Fakulta, jej pracoviská a učitelia v oblasti vedy a výskumu sa zameriavajú na riešenie úloh hlavne v oblasti základného výskumu.

Fakulta sociálnych a ekonomických vied bola založená 5.júna 2002 rozhodnutím rektora UK po schválení v Akademickom senáte UK po následnom vyjadrení Akreditačnej komisie MŠ SR. Fakulta doteraz mala dvoch dekanov. UK. Fakulta svoju činnosť uskutočňuje v 6-ich ústavoch. Je najmladšou fakultou UK a za pätnásť rokov svojej existencie sa dokázala vyprofilovať ako jedna z najlepších spoločensko-vedných fakúlt na Slovensku, s renomé aj v zahraničí. Zároveň patrí medzi tri najlepšie fakulty Univerzity Komenského.⁴

ZÁVER

Krátky pohľad na storočné výročie založenia Univerzity Komenského v Bratislave nás poučuje nielen o tom, že po vzniku nového štátu Československa bolo urgentne potrebné univerzitné vzdelávanie, ale hovorí aj o ťažkostiach pri vzniku a tesne aj po vzniku a počas ďalšieho vývoja vznikom a začlenením nových fakúlt do zväzku Univerzity. Dokázala, že je života schopná a preto rastie, kvitne a sa ďalej rozvíja.

⁴ Porov. DÚBRAVA, M. (ed.): *Univerzita Komenského 90 rokov vysokoškolského vzdelávania a vedy na Slovensku*. Bratislava : Vydavateľstvo UK, 2009, s. 21-200. ISBN 978-80-223-2658-2. 246 s.

CARDINALI DOCTORI HONORIS CAUSA AI UNIVERSITĂȚII BABEȘ-BOLYAI

ALEXANDRU BUZALIC¹

Abstract: *Cardinals honoris causa doctors of the Babes-Bolyai University.*

The Babeș-Bolyai University is a significant educational institution, with traditions that go down to the founding of the Jesuit College in Cluj – *Collegium Academicum Claudiopolitanum* – in the year 1581. The most important academic title granted by the University is Doctor Honoris Causa. This title recognizes the special activity of some people involved in the development of science, technology, philosophy, art or theology that supported the institution, recognizing them first and foremost through the leading scientific contribution of the international academic community. Among the many theologians distinguished by the Babes-Bolyai University with the title of Doctor Honoris Causa, there are also some personalities from the Catholic Church who were elevated to the rank of cardinals. Among them are Tomáš Špidlík, Walter Kasper, Zenon Grocholewski, Angelo Scola, Christoph Schönborn, Péter Erdő and, not least, Joseph Alois Ratzinger, the current emeritus pope.

Keywords: Church, Cardinals, Doctor Honoris Causa, philosophy, theology, tradition.

Cuvinte cheie: Biserică, Cardinali, Doctor Honoris Causa, filosofie, teologie, tradiție.

¹ Greek catholic priest, PhD Associate Professor at the Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Greek Catholic Theology, Department of Oradea.

INTRODUCERE – REPERE ISTORICE

Teologia este o disciplină fondatoare a Universității, fiind unul dintre domeniile cunoașterii științifice ca *Scientia*, alături de filosofie, medicină, arte și meserii sau științele juridice. Modernizarea învățământului superior, în accepția culturală, actuală, a cuvântului, este rezultatul reformării Bisericii medievale, un proces care se întinde pe parcursul mai multor pontificate, începând cu papa Léon IX (1049-1054), trecând prin pontificatele lui Nicolae II (1059-1961), Grigore VII (1073-1085), terminându-se sub papa Urban II (1088-1099).² În istorie, această epocă a reformelor instituționale este menționată sub patronimul papei Grigore al VII-lea prin „reforme gregoriene, separând Biserica de autoritățile feudale, generându-se noi forme de organizare social, printre care „Universitatea”.

Învățământul superior, numit *stadium generale*, este desemnat în Bologna anului 1088 prin *Alma mater studiorum*, pentru ca în anul 1150 comunitatea profesorilor și studenților din cadrul școlii monastice din Paris să îmbrace deja forma instituțională a Universității în sensul actual al cuvântului. Henric al II-lea îi va reuni pe toți studenții englezi din Paris în Oxford după anul 1166, punându-se bazele învățământului superior englez. Reunirea tuturor *Colegiilor* și *Claselor* tuturor facultăților poartă deja numele de Universitate – *Universitas* în secolul XIII, în anul 1246 menționându-se *Chartularium Universitatis Parisiensis* ca instituție care reprezintă totalitatea magiștrilor și alumnilor din Paris.

Fondată de Biserica Catolică într-un proces de separare a instituțiilor ecleziale de autoritatea seculară, Universitatea devine centrul edificării învățământului superior și garantul valorilor universale pe care le respectă și le transmite comunitatea științifică culturii europene.

² Charles de MIRAMON, *L'invention de la Réforme grégorienne. Grégoire VII au XIX^e siècle, entre pouvoir spirituel et bureaucratisation de l'Église*, Revue de l'histoire des religions, 2019/2 (Tome 236), pp. 283-315.

Universitatea noastră este continuatoarea tradițiilor academice inițiate de principele Transilvaniei, Ștefan Báthory (1533-1586), care, în anul 1578, cere acordul Papei Grigore al XIII-lea pentru înființarea la Cluj a unui Colegiu iezuit.³ Ordinul călugăresc al iezuiților (*Societas Jesu*) a fost implicat în reformarea învățământului în spiritul Contrareforme inițiate de Conciliul Tridentin (1545-1563) în scopul corectării greșelilor din trecut și edificării spiritualității catolice confruntată cu apariția Bisericilor născute din Reforma lutherană (1517). De-a lungul timpului, Ordinul iezuit s-a remarcat prin pregătirea marilor specialiști care au influențat dezvoltarea filosofiei, teologiei și a științelor, alături de profesorii dominicani și franciscani. Diploma de fondare a „Colegiului Iezuit” – *Collegium Academicum Claudiopolitanum*, a fost emisă de Ștefan Báthory în 12 mai 1581 în Vilnius, primul corp profesoral fiind alcătuit din Jakob Wujek – primul Rector, Ștefan Szántó, Valentin Ladó, Luigi Odescalchi, Justius Rabbus, Matias Thomány, Wolff Schreck, principalele discipline predate fiind logica, retorica, teologia, filosofia, științele naturale, matematica și dreptul.

Pentru formarea clerului catolic s-a înființat „Seminarul Pontifical și Regal” – *Seminarium Pontificium ac Regium*, condus de Antonio Possevino. Dezvoltarea instituțională a fost marcată de istoria Bisericii Catolice și de evenimentele politice din Transilvania, în anul 1753 împărăteasa Maria Tereza ridicând *Collegium Academicum Claudiopolitanum* la rangul de Colegiu Academic Universitar, fiind preluat de călugării piariști după desființarea temporară a Ordinului iezuit din anul 1773. În 1780, Colegiul Academic era structurat în felul următor: Facultatea de Filosofie – cu 5 catedre (logică și metafizică; fizică; matematică; geometrie (matematică aplicată) și istorie), Facultatea de Drept (cu catedrele de drept canonic și penal, de drept civil și roman), Facultatea de Medicină (o singură catedră pentru anatomie, chirurgie și

³ Andrei MARGA, *Profilul și reforma Universității clujene*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2011, pp. 234-235.

obstetrică), și Facultatea de Teologie (4 catedre). În anul 1784, împăratul Iosif al II-lea transformă Colegiul Academic Universitar în Liceul Academic Regal – *Lyceum Regium Academicum*, în cadrul căruia funcționează studiul filosofiei, dreptul și medicina, teologia catolică fiind mutată în Alba Iulia.

Între anii 1872-1881 Universitatea trece la limba de predare maghiară, devenind din anul 1881 Universitatea Regală Maghiară Francisc Iosif. Din anul 1919 până în anul 1940 devine o instituție de învățământ românească – Universitatea „Regele Ferdinand I”, în perioada Diktatului de la Viena funcționând în refugiu la Sibiu sau Timișoara, în Cluj funcționând în limba maghiară Facultatea de științe Juridice și de Stat (Drept), Facultatea de Matematică și științe Naturale, Facultatea de Arte, Limbi și științe Istorice (Filologie), Facultatea de Medicină, respectiv Facultatea de științe Economice.⁴

După restabilirea autorității române în Transilvania, în noul context politic începea o perioadă de epurare pe rațiuni ideologice, prin decretul regal nr. 407 din 29 mai 1945, înființându-se oficial „Universitatea cu limba de predare maghiară” din Cluj, care devine „Universitatea Bolyai”. Între 1948-1959 în Cluj Napoca funcționează două Universități, „Regele Ferdinand I” transformându-se în Universitatea „Victor-Babeș”, cu predare în limba română, alături de „Universitatea Bolyai”, din anul 1959 reunindu-se într-o singură Universitate de stat, Universitatea „Babeș-Bolyai”.⁵

Revoluția din anul 1989 a deschis calea reorganizării și deschiderii spre noi valori, din anul 1995 oficializându-se un învățământ universitar multicultural, creându-se cele trei mari linii de studiu, pe criterii lingvistice: linia de studiu română, linia de studiu maghiară și linia de studiu germană.⁶ Treptat s-a ajuns la structura actuală a Universității, cu 21 de Facultăți, fiind unica structură academică de stat în care se regăsesc

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Roxana Maria GĂZ, Anca KISS, Eunicia Maria TRIF (ed.), *Evaluări ale acțiunii Universității Babeș-Bolyai (1993-2012)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2012, pp. 77-82.

patru Facultăți de Teologie: Ortodoxă, Greco-Catolică, Romano-Catolică și Reformată.

Cu o tradiție îndelungată, respectabilă și cu o mare deschidere spre valorile culturale europene, într-un profund respect pentru promovarea pluralismului etnic și a pluriconfesionalismului specific spiritualității central-europene, cel mai important titlu academic acordat de Universitatea noastră este *Doctor honoris causa*. Acest titlu recunoaște activitatea deosebită a unor persoane implicate în dezvoltarea științei, tehnologiei, filosofiei, artei sau teologiei care au sprijinit instituția, recunoscându-le în primul rând prin contribuția științifică de vârf din comunitatea academică internațională. Este un titlu onorific, acordat „datorită meritelor” (trad. din latină) și se referă atât la meritele profesionale, cât și la onoarea recunoscută în mediul academic internațional.⁷

Printre numeroșii teologi distinși de Universitatea „Babeș-Bolyai” cu titlul de Doctor Honoris Causa, se numără și câteva personalități din Biserica Catolică care au fost înălțați la rangul de cardinali, din colegiul cardinalilor făcând parte episcopii electori ai noului papă atunci când Scaunul Apostolic este vacant, tot din rândul lor alegându-se noul papă. Printre aceștia se numără Tomáš Špidlík (1919-2010), Walter Kasper (n. 1933), Zenon Grocholewski (n. 1939), Angelo Scola (n.1941), Christoph Schönborn (n. 1945), Péter Erdő (n. 1952) și, nu în cele din urmă, Joseph Alois Ratzinger (n. 1927) actualul papă emerit.

1. DR.HC TOMÁŠ CARDINAL ŠPIDLÍK

Tomáš Špidlík s-a născut la data de 17 decembrie 1919 la Boskovce în Moravia și a murit la Roma, la data de 16 aprilie 2010.⁸ Și-a început studiile universitare la Universitatea Masaryk din Brno în 1938, întrerupându-le pe perioada războiului. În anul 1940 intră în Societatea

⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁸ Pentru biografie vezi: https://press.vatican.va/content/salastampa/it/documentation/cardinali_biografie/cardinali_bio_spidlik_t.html, consultat la data de 23 septembrie 2019.

lui Isus devenind în scurt timp unul dintre profesorii renumiți ai ordinului iezuit. După studiile în diferite Universități europene, este hirotonit preot la data de 22 august 1949 la Maastricht (Olanda).

Născut în Moravia, în zona de contact dintre creștinismul latin și bizantin-slav, Tomáš Špidlík a cunoscut încă din tinerețe bisericile răsăritene, o prezență activă și astăzi, mai ales în peisajul spiritual al Slovaciei. De aici rezultă interesul său pentru lumea răsăritului slav, căutarea rădăcinilor spiritualității chirilo-metodiene conducându-l spre lumea creștinismului răsăritean de toate riturile.

Capacitatea sa de a înțelege subtilitățile asceticii și misticii creștine este rezultatul experienței sale personale. Formația intelectuală și spirituală dobândită în cadrul Societății lui Isus, exercițiile spirituale specifice și importanța acordată meditației, au hrănit viața interioară a călugărului Tomáš, fapt care îi va permite să-și îndeplinească misiunea de părinte spiritual și să realizeze un ghid sintetic dedicat teologiei spirituale pentru seminariști, acest prim compendiu de ascetică și mistică fiind publicat sub numele de „Izvoarele luminii”.

Viziunea sintetică asupra teologiei și spiritualității Bisericilor răsăritene a fost rezultatul activității didactice, materializându-se în manualul sistematic intitulat „Spiritualitatea creștinismului răsăritean”, lucrare care ne oferă un itinerar prin universul creștinismului oriental, de la fundamentele culturale, izvoarele biblice și patristice, trecând prin evoluția istorică a diferitelor Biserici locale, pentru a pătrunde în profunzimile asceticii și misticii așa cum aceasta este trăită de către orientali: viața în Dumnezeu, viața cea nouă, antropologia creștină, cosmologia spirituală, sociologia spirituală, praxisul negativ, fuga de lume și lepădarea de trup, lupta spirituală, curățirea de patimi, praxisul pozitiv, rugăciunea și contemplația.

Tomáš Špidlík a fost și un fin cunoscător al spiritualității românești, pe care o considera „o îngemănare cu un cert potențial ecumenic între latinitate și creștinismul răsăritean”. În cadrul Centrului

Aletti, ieșit din crezul lui Špidlík, domnește acest spirit al legăturii dintre latinitate și creștinismul răsăritean, crezul de viață al unui om care a trăit valorile pe care le-a promovat prin viața sa.

În studiile sale a pus accentul pe spiritualitatea inimii. Nu întâmplător blazonul său de cardinal purta sloganul „Ex toto corde”. Inima, în spiritualitatea răsăriteană, este mai mult decât un organ material, fiind „locul spiritual” în care trupul, sufletul și spiritul se reunesc în mod mistic, sau, așa cum amintea la predica funebră în amintirea lui Špidlík Papa Benedict al XVI-lea, „inima este locul rugăciunii, întâlnirea omului cu Dumnezeu, cu ceilalți oameni și cu lumea întreagă”.

În centrul stemei de cardinal se află, în limba greacă și în forma crucii grecești, inscripția „Lumina vieții”, o altă temă omniprezentă în spiritualitatea Răsăritului creștin. De la lumina pascală, la exclamarea din timpul Liturghiei Darurilor Înaintesfințite, până la lumina lină a Vecerniei, tema luminii însoțește liturgica răsăriteană. Aceeași lumină izvorăște din intimitatea Preasfintei Treimi și este contemplată de isihasiți și de mistici. Această lumină deschide „ochii minții”, umple inimile de adevărata cunoaștere și devoalează Frumosul care ajunge la om pe calea trăirilor estetice sau a contemplației.

Ceea ce a transpus în scris sau a transmis celorlalți oameni, a fost mai întâi de toate rodul experienței, a rugăciunii și meditației profunde, a contemplării icoanelor și a viziunii sale personale despre lume, văzând în acțiunea eclezială – pastorația – o slujbă dedicată Frumosului, acel „Pulchrum” care era definit de teologi ca o sumă a Adevărului și Binelui suprem. Cardinalul Tomáš Špidlík ne-a arătat complementaritatea tuturor afirmațiilor făcute de școlile teologice ancorate în apostolicitate și fidele ortodoxiei doctrinare, așa cum viața de credință este „Fides et Ratio”: credința trăită conform cunoașterii inimii și înțelegerea rațională a ceea ce omul poate și trebuie să cerceteze pentru a-și consolida credința, două acțiuni care se completează reciproc într-un unic elan al omului care se

înalță spre Dumnezeu. Este ceea ce ne învață Evanghelia atunci când ne dă pilda Martei și Mariei, care, prin extrapolare și simplificând complexitatea fenomenului creștin, devin simboluri ale Occidentului – practic, dedicat pastorației și sistematic, și Orientului – contemplativ și aplecat spre aspectul apofatic al cunoașterii. Universalitatea Bisericii lui Hristos se manifestă în această unitate a Bisericilor surori, care rămân fiecare în parte în diversitatea patrimoniului lor spiritual, teologic, liturgic și disciplinar. Este ceea ce a reușit să arate mai presus de orice Tomáš Špidlík, deschizând calea înțelegerii reciproce prin cunoașterea mozaicului care alcătuiește ca un tot unitar spiritualitatea creștinismului în ansamblul său. Pilda Martei și Mariei, prezentă în scrierile Cardinalului, devine chipul profetic al viitorului Bisericii lui Hristos, deoarece fiecare în parte, păstrându-și alteritatea și identitatea sa spirituală, rămân „Biserici surori” care slujesc împreună Domnului și se completează reciproc.

Din anul 1951 a fost director spiritual al Seminarului ceh *Collegio Nepomuceno*, fiind colaborator pentru programul în limba cehă al postului Radio Vatican. Își susține teza de doctorat la Institutul Pontifical Oriental sub direcția lui Irénée Hausherr, succedând acestuia la catedra de teologie patristică și spiritualitate orientală începând cu anul 1954. Dintre cursurile sale, cel mai cunoscut rămâne *Spiritualitatea și rugăciunea Orientului Creștin*, traduse și în limba română.⁹

Predă și la Universitatea Pontificală Gregoriană, fiind profesor invitat pentru cursuri și conferințe la mai multe instituții de învățământ catolice sau ortodoxe. Între 1975 și 1989 a fost vice-provincial pentru iezuiții cehi din exil, Ordinul fiind interzis în perioada comunistă. A fost

⁹ Traducerile și studiile introductive sub îngrijirea Ioan Ică Jr, vol. IV tradus de Maria-Cornelia Ică Jr.: Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, Editura Deisis, Sibiu 1997; Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, Editura Deisis, Sibiu 1998; Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. III. Monahismul*, Editura Deisis, Sibiu 2000; Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. IV., Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă*, Editura Deisis, Sibiu 2002.

consultor pentru *Congregația pentru Cauza Sfinților* (1984) și *Congregația pentru Bisericile Orientale* (1994). În anul 1992 fondează la Roma *Centrul Aletti* patronat de iezuiți, un centru de studii asupra orientului creștin și asupra problemelor contemporane, adevărată platformă care permite dialogul dintre creștinismul oriental și apusean, precum și deschiderea spre celelalte religii.¹⁰

A fost creat Cardinal pe 21 octombrie 2003, conform spiritualității iezuite și umilinței personale cerând Papei Ioan Paul al II-lea să nu fie hirotonit episcop, primind titlul de Cardinal-Diacon. Înainte de a muri mărturisea: „Toată viața am căutat chipul lui Isus, iar acum sunt fericit și liniștit fiindcă merg să-l întâlnesc”¹¹. După cum scria Ică Jr., unul dintre traducătorii, editorii și biografi ai săi: „Părintele Tomáš Špidlík, mutat de curând la Domnul, a fost un teolog occidental în felul Părinților răsăriteni, o întrupare vie a tradiției. Scrierile sale sunt un lung șir de citate din Părinții greci și răsăriteni, dar și occidentali, care însă la el apar ca ziceri ale unor prieteni pe care i-a întâlnit parcă ieri. Nu un profesor, ci un „părinte”, părinte duhovnicesc, un dascăl incomparabil de teologie vie. O teologie ca o viziune duhovnicească despre om, deschisă culturii, asumată în rugăciune și celebrare liturgică. A învățat nu o doctrină, nu un sistem, ci un mod de a viețui și de a gândi, în același timp duhovnicesc și liber, înțelept și iubitor, interiorizat și deschis.”¹² S-a stins din viața pământească la data de 16 aprilie 2010.

Ne-a lăsat o adevărată bibliotecă de teologie dedicată spiritualității răsăritene și creștinismului universal: *Sculptured Prayer: Twelve works of Helen Zelezny interpreted by Thomaso Spidlik*, Roma, Stabilimento di Arti Grafiche Fratelli Palombi, 1968; *Geist und Erkenntnis: Zu spirituellen Grundlagen Europas: Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. ThDr. Tomas*

¹⁰ Ioan ICĂ Jr., *Tomas Spidlik – o viața și o teologie „din toată inima”*, Editura Deisis, Sibiu 2010.

¹¹ Raluca LAZAROVICI, *Un cardinal cu suflet de copil, Tomas Spidlik, a trecut la Domnul*, în: <http://oglundanet.ro/un-cardinal-cu-suflet-de-copil-tomas-spidlik-a-trecut-la-domnul/>, consultat la data de 3 octombrie 2019.

¹² Ioan ICĂ Jr., *ibidem*.

Spidlik SJ (Integrale Anthropologie), Minerva Publikation, 1985; *Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook* (Cistercian Studies), Cistercian Publications, 1986; *Drinking from the Hidden Fountain: A Patristic Breviary: Ancient Wisdom for Today's World* (Cistercian Studies, 148), Cistercian Publications, 1994; *Ignazio di Loyola e la spiritualità Orientale: Guida alla lettura degli Esercizi* (Religione e società), Studium, 1994; *Les grands mystiques russes*, Nouvelle cité, 1995; *Le chemin de l'esprit: Retraite au Vatican* (Initiations), Fates, 1996; *Zive slovo: Denni evangelium*, Roma, Refugium Velehrad, 1997; *A due polmoni. Dalla memoria spirituale d'Europa*, Roma, Lipa, 1999; *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma, Lipa, 2002; *Prayer: The Spirituality Of The Christian East*, Vol.2, Liturgical Press, 2005; *"Maranathà". La vita dopo la morte*, Roma, Lipa, 2007; *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma, Lipa, 2007; *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Roma, Lipa, 2010, și altele împreună cu alți coautori.

În afara temelor dedicate spiritualității și teologiei răsăritene, a arătat o mare sensibilitate față de estetică, abordând „frumosul” dinspre lumea sensibilă, trecând prin simbol, ajungând spre cunoașterea deplină care ne deschide calea spre Dumnezeu: „Frumosul mântuiește și conduce spre Dumnezeu”.

A fost distins cu titlul de Doctor Honoris Causa al Universității „Babeș-Bolyai” la data de 29 mai 1997 la propunerea Facultății de Teologie Ortodoxă, „în semn de recunoaștere a operei sale teologice și a actualității spiritului care o animă în ceasul de azi al Europei.”

2. DRHC WALTER CARD. KASPER

Walter Kasper (n. 5 martie 1933, Heidenheim/Germania) a urmat cursurile de filosofie și teologie la Tübingen și München, hirotonit preot al diecezei de Rottenburg-Stuttgart (6 aprilie 1957), a obținut doctoratul în teologie la Universitatea din Tübingen cu teza *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* – „Învățătura despre Tradiție în cadrul scolii Romane”.

S-a dedicat învățământului universitar fiind asistentul lui Leo Scheffczyk și Hans Küng. După abilitarea susținută cu teza *Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* – „Filosofia și teologia istoriei în gândirea filosofică tardivă a lui Schelling”, a predat teologia dogmatică fiind decanul Facultății de Teologie din Tübingen, ulterior din Münster. A fost hirotonit episcop al diecezei de Rottenburg-Stuttgart (17 iunie 1989), creat Cardinal la 21 februarie 2001 de către Papa Ioan Paul al II-lea. Între anii 2001-2010 a fost președintele „Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor”.

Lucrarea care l-a consacrat printre teologii de seamă a secolului XX este *Jesus der Christus „Isus Hristosul”*,¹³ în care leagă cristologia tradițională de eclesiologie. Afirmatia fundamentală este legată de criza societății contemporane care devine și o criză a Bisericii, în fond o criză a credinței în Hristos.¹⁴ Problematizează impactul metodelor studiului dogmatic tradițional și modern asupra gândirii contemporane, considerând că cercetările asupra vieții lui Isus Hristos ajung la discuții hermeneutice și la o antropologie „de jos”, la demitologizare. În concluzie, Kasper apelează la tradiția teologiei tübingeze, mesajul Împărăției lui Dumnezeu fiind firul roșu al cristologiei în ultimele secole. Ieșirea din criză nu poate trece decât prin redescoperirea mesajului cristic, prin acceptarea mesajului spiritual care edifică credința.

Prin poziția sa novatoare, Kasper a intrat în conflict cu tradiționaliștii catolici în materie de eclesiologie. În acest domeniu de studiu al teologiei s-a remarcat prin susținerea teologiei unității,¹⁵ fiind cunoscut prin poziția sa polemică față de Joseph Ratzinger în ceea ce privește raportul dintre Biserica Universală și Bisericile locale. Walter

¹³ Walter KASPER, *Gesammelte Schriften*, vol 3, *Jesus der Christus*, Herder, Freiburg, Br. ; Basel Wien 2007.

¹⁴ Karl H. NEUFELD, *Zu: Walter Kasper, Jesus der Christus*, in „*Zeitschrift für katholische Theologie*”, Vol. 98, No. 2 (1976), pp. 180-185.

¹⁵ Walter KASPER, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*. Herder, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2004.

Kasper susține argumentat prezența unității ecleziale în toate formele particulare, locale, în care se materializează Trupul mistic al lui Isus Hristos.¹⁶

Este cunoscut și apreciat în cadrul dialogului ecumenic,¹⁷ dar este și un polemist curajos care a atacat, printre altele, neo-ateismul agresiv și excluderea vocii active a catolicilor din cultura contemporană. Teolog al catolicității Bisericii, Kasper dă noi interpretări unității. Catolicitatea Bisericii se manifestă în pluralismul formelor locale de manifestare, diversitatea neafectând unitatea, această realitate manifestându-se dincolo de formalismul dialogului ecumenic, fiind vorba despre o „catolicitate” care face mesajul creștin plauzibil și credibil în lume.¹⁸

Ca recunoaștere a operei teologice a Cardinalului Walter Kasper dar și a contribuției sale la promovarea unității și a dialogului ecumenic, la data de 14 mai 2004 a primit titlul de Doctor Honoris Causa al Universității „Babeș-Bolyai”.

3. DRHC ANGELO CARDINAL SCOLA

Născut la 7 noiembrie 1941, în Malgrate, Italia, este o personalitate a Bisericii Catolice care s-a remarcat prin anvergura gândirii sale și popularitatea luărilor de poziție, fiind unul dintre candidații pentru alegerile papale din anul 2005, când este ales Papa Benedict al XVI-lea și, 2013, când a fost ales Papa Francisc.

A fost implicat în Acțiunea Catolică și în conducerea ramurii acesteia *Gioventù Studentesca* – „Tinerimea Studențească” – în timpul studiilor la Politehnică. A îmbrățișat ulterior studiile filosofice la Universitatea „Sacro Cuore” fiind laureat în filosofie creștină în anul 1967. A intrat în Seminarul Arhidiocezan din Milano în anul 1967, obține titlul

¹⁶ <http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/kardinal.html> (consultat la data de 2 oct. 2019).

¹⁷ Walter KASPER, *Wege in die Einheit. Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg im Breisgau 2005.

¹⁸ Carlos Kalonji NKOKESHA, *Tradition et catholicisme d'ouverture. La pensée de Walter Kasper*, in „Revue Théologique de Louvain”, Année 2011, 42-4, pp. 473-495.

de Doctor în Teologie la Universitatea din Freiburg im Üechtland, Elveția, cu o teză din domeniul teologiei tomiste. Din anul 1970 a primit hirotonirea preoțească. A participat activ la activitatea ramurii desprinsă din Acțiunea Catolică, *Comunione e Liberazione*, fiind unul din colaboratorii care fondează revista de teologie *Communio* ediția italiană, alături de Joseph Ratzinger, Henri de Lubac și Hans Urs von Balthasar.

În anul 1991 este hirotonit episcop de Grosseto, din 1995 devine rectorul Universității din Lateran, iar în anul 2002 este numit de către papa Ioan Paul II Patriarhul Veneției, din anul 2011 este Arhiepiscop de Milano. La data de 6 iunie 2013 a primit titlul de Doctor Honoris Causa al Universității Babeș-Bolyai la propunerea Facultăților de Teologie Greco-Catolică și Romano-Catolică.

Specificul gândirii sale teologice este rezultatul unei îndelungi experiențe la catedră și a implicării în pastorație. Continuând intuițiile Papei Ioan Paul al II-lea, Angelo Scola ne propune o antropologie teologică a familiei și a sexualității. Această viziune o susține și în pastorație prin direcțiile date prin scrisori pastorale și instruirea clerului.¹⁹

Omul este creat bărbat și femeie, o complementaritate destinată comuniunii intime care se concretizează în familie. Comuniunea trinitară este izvorul întregii comuniuni sociale care se actualizează în istorie, fie că este vorba despre nucleul familial, fie că este vorba despre corpul social sau eclezial.²⁰ Scola pornește de la fundamentele biblice care revelează o antropologie creștină.²¹ Însă tratează problematica antropologică și pe baze sociologice, filosofice și psihologice,

¹⁹ EDUCARSI AL PENSIERO DI CRISTO Lettera pastorale del cardinale Angelo Scola, Arcivescovo di Milano (8 settembre 2015).

²⁰ Angelo Scola, *Prefazione*, in Claudio Giuliodori, „Ordo sapientiae Per un dialogo fecondo tra teologia e saperi”, Vita e pensieri, 2017.

²¹ Angelo Scola, *Le mystère des noces*. Parole et silence, collection Communio, 2012. Lucrarea reunește două studii publicate, dedicate teologiei corpului: I: Homme-Femme; II: Mariage-Famille.

demonstrând faptul că unitatea conjugală este nucleul central al iubirii care la rândul ei se materializează prin dorință și fecunditate.

Această sinteză vine în întâmpinarea crizei identitare prin care trece omenirea contemporană, afirmând că numai reîntoarcerea la valorile universale pe care le regăsim în Dumnezeu poate conduce lumea spre ieșirea din impas, revenindu-se la identitatea normală bărbat-femeie, la manifestarea egalității dintre sexe, la încetarea abuzurilor sexuale etc.

Adevărat teolog al sexualității și antropolog, prin luările de poziție a reușit să scoată dezbaterile contemporane din viziunile reduționiste ale societății propunând înțelegerea misterului iubirii și a profunzimii acestuia în relația dintre soți. Iubirea în manifestarea ei desăvârșită – *caritas* – este esența vieții spirituale dar și a vieții relaționale sau sociale. Iubirea permite înțelegerea ființei și acțiunii umane.²²

Cardinalul Angelo Scola, arhiepiscop de Milano și rector al Universității Pontificale Laterane din Roma, a primit titlul de Doctor Honoris Causa al Universității Babeș-Bolyai la data de 5 iunie 2013.

4. DRHC ZENON CARDINAL GROCHOLEWSKI

Zenon Grocholewski (n.1939) este unul dintre reprezentanții Bisericii implicați în conducerea instituțiilor reprezentative și în diplomația Vaticanului. Hirotonit diacon în anul 1962, preot în anul 1963, episcop la data de 6 ianuarie 1983, a fost creat Cardinal la data de 21 februarie 2001.²³

Doctor în Drept canonic la Universitatea Gregoriană (1971), a îndeplinit mai multe funcții la Tribunalul *Signatura Apostolica* (din 1972) devenind prefectul acestei instituții în anul 1988. Din anul 1999 a preluat funcția de prefect al Congregației pentru Educația Catolică.

²² Angelo SCOLA, *La misericordia è la forma dell'umano*, „La Rivista del Clero Italiano” 2016-11.

²³ <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bgroc.html> consultat la data de 25 septembrie 2019.

A făcut parte din mai multe comisii în Curia Romană, de la pregătirea Codului de Drept Canonic (*Codex Iuris Canonici*), reforma Curiei, la legislația actualizată a Vaticanului. La Consistoriul din 21 februarie 2001 a fost creat Cardinal de Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea. În Curia Romana a desfășurat mai multe activități legate de pregătirea noului Cod de Drept Canonic, de reforma Curiei Romane și de pregătirea Legii fundamentale a Statului Cetății Vaticanului. A fost membru al Comisiei de Disciplină a Curiei Romane, Președinte al Comisiei pentru Avocați, membru al Comitetului Pontifical pentru Congresele Euharistice Internaționale și Președinte al Curții de Casație a Cetății Vaticanului.

Prefect al Congregației pentru Educația Catolică 1999 până în anul 2015, a fost membru al Congregațiilor pentru Doctrina Credinței, pentru Cultul Divin și Disciplina Sacramentelor, pentru Episcopi, pentru Evanghelizarea Popoarelor; membru al Tribunalului Suprem *Signatura Apostolica* și al Consiliului Pontifical pentru Interpretarea Textelor Legislative; este Președinte al Operei Pontificale pentru Vocațiile sacerdotale, al Comisiei Interdicasteriale Permanente pentru Formarea candidaților la Ordinele Sacre.

Cardinalul Zenon Grocholewski a fost Profesor la Facultatea de Drept Canonic a Universității Pontificale Gregoriana (1975-1999), a Universității Pontificale din Lateran (1980-1984) și al „Studio Rotale” (1986-1998). De asemenea, membru al Asociației canoniștilor și academician al Academiei Pontificale Sfântul Toma de Aquino.

În materie de coordonare a învățământului universitar s-a remarcat prin modul în care a gândit regulile de aplicare a documentelor magisteriale și prin practicitatea soluțiilor găsite.²⁴ Gândirea sa teologică se axează pe dubla perspectivă filosofică și cristologică, subliniind raportul dintre adevăr și libertate în ființarea umană.

²⁴ Zenon Card. GROCHOLEWSKI, *Universitatea în contextul globalizării*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Studia Theologia Catholica Latina*, 2/2007.

A îndeplinit numeroase călătorii în România fiind însărcinat cu diferite misiuni de vizitare a instituțiilor de învățământ catolic și alte misiuni pe linie diplomatică. În România i s-a acordat titlul de Doctor Honoris Causa al Universității din București (2006) și Iași (2010). Titlul de Doctor Honoris Causa al Universității Babeș-Bolyai i-a fost acordat la data de 9 martie 2009 la propunerea Facultăților de Teologie Ortodoxă, Reformată, Romano-Catolică și Greco-Catolică.

5. DRHC CHRISTOPH CARDINAL SCHÖNBORN

Christoph Schönborn, arhiepiscopul Vienei, s-a născut în anul 1945 în Boemia, familia sa emigrând în Austria după război. După studiile liceale a intrat în Ordinul Dominican, urmând cursurile filosofico-teologice la Viena și Paris. Hirotonirea preotească a primit-o în anul 1970 din mâinile arhiepiscopului Franz König.²⁵

Din anul 1975 a predat teologia dogmatică, iar din 1978 teologia creștinismului răsăritean. A fost hirotonit episcop în anul 1991, din 1995 devenind arhiepiscop de Viena. A fost creat Cardinal de către Papa Ioan Paul al II-lea în anul 1998.

Este o personalitate prezentă în calitate de expert în numeroase comisii de specialitate: în anul 1980 membru în Comisia Teologică Internațională, membru al Congregației pentru Bisericele Orientale, membru în Comisia Mixtă de Dialog Catolic-Ortodox, membru în Comisia pentru Doctrina Credinței.

Teolog inițiat în specificul gândirii creștinismului răsăritean, a scris o sinteză despre teologia icoanei,²⁶ care ne introduce atât în sistemul argumentativ oriental, cât și în filosofia și teologie occidentală. Dintre lucrările publicate enumerăm: *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*. Beauchesne, Paris 1972; *Die charismatische Erneuerung*

²⁵ <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bschoc.html>, consultat la data de 1 octombrie 2019.

²⁶ Christoph SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, Anastasia, 1996.

und die Kirchen. Pustet, Regensburg 1977; *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*. Novalis, Schaffhausen 1984; *Einheit im Glauben*. Johannes, Einsiedeln 1984; *Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung*. Johannes, Einsiedeln u. a. 1987; *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*. Freiburg im Brsg. u. a. 1991; *Herzstücke unseres Glaubens. Das „Credo“ im Katechismus der Katholischen Kirche*. Wiener Dom, Wien 1994; *Quellen unseres Glaubens. Liturgie und Sakramente im Katechismus der Katholischen Kirche*. Wiener Dom, Wien 1996; *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes*. Freiburg im Brsg. u. a. 1997; *Wähle das Leben. Die christliche Moral nach dem Katechismus der katholischen Kirche*. Wiener Dom, Wien 1998; *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*. (Amateca. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. 7) Bonifatius, Paderborn 2002; *Mein Jesus. Gedanken zum Evangelium*. Molden, Wien 2002; *Seht, Gottes Sohn! Gedanken zum Evangelium im Markusjahr*. Molden, Wien 2005; *Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie*. Herder, Freiburg im Brsg. u. a. 2005; *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*. Herder, Freiburg im Brsg. 2007; *Vom geglückten Leben*. Amalthea Verlag 2008 sau *Die Lebensschule Jesu. Anstöße zur Jüngerschaft*. Herder, Freiburg im Brsg. 2013.

Dintre luările de poziție curajoase se numără problematica teologiei creației, altfel spus, abordarea teologică a cosmologiei filosofice sau a filosofiei naturii. Se pronunță asupra teoriei evoluționismului din perspectiva criticii neodarwinismului și a modului eronat de interpretare din unele direcții de argumentare, de la interpretările theiste la „intelligent design”.²⁷

S-a distanțat clar de creaționismul dur, propunând o credință bazată pe argumente, în dialog cu rezultatele cercetărilor științelor pozitive.²⁸ Aceasta a fost și poziția din discursul susținut în fața Academiei Austriece de Științe, propunând o viziune echilibrată bazată pe respectarea

²⁷ Christoph SCHÖNBORN, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*. Herder, Freiburg im Brsg. 2007.

²⁸ Christoph SCHÖNBORN, *Schöpfung und Evolution eine Standortbestimmung*, in „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, seria STUDIA THEOLOGIA CATHOLICA – Issue no. 4 / 2007.

competențelor teologiei și a științelor pozitive. Discuția despre Dumnezeu-Creatorul conduce spre principiul finalității și spre analiza principiului cauzalității care pot fi introduse într-o teologie a creației. Pe linia moderată se înscriu și luările de poziție ale lui Joseph Ratzinger.²⁹

În octombrie 2019 a dat un interviu despre lucrările Sinodului Episcopilor dedicat Amazoniei, fiind membru în redactarea documentului final.³⁰ Prin luările sale de poziție se situează atât pe linia Papei Benedict al XVI-lea, cât și a Papei Francisc, fiind unul dintre puținii teologi care, prin comentariile asupra exortației *Aoris Laetitia* și a lucrărilor Sinodului despre familie (2014) a reușit să împace susținătorii conservatorismului cu gânditorii liberali.

Documentul final al Sinodului pentru Amazonia reflectă urgența intervenției pastorale în problemele „fierbinți” ale lumii contemporane. Structurat în cinci capitole, cu o introducere mai amplă și o scurtă concluzie, documentul final abordează, printre altele, o bogăție de chestiuni dezbătute în timpul lucrărilor sinodale: misiunea, inculturarea, ecologia integrală, apărarea popoarelor indigene, ritul amazonian, rolul femeii și noi forme de slujire, mai ales în zonele în care este problematic accesul la Sfânta Împărtășanie.³¹

Schönborn pune „păcatul ecologic” alături de celelalte păcate, pe linia susținută de Papa Benedict al XVI-lea, considerând că distrugerea mediului înconjurător este un păcat capital, împotriva poruncii a șaptea, deoarece înseamnă „a fura viitorul generațiilor viitoare”.³²

Tot în ultima luare de poziție la Sinodul pentru Amazonia, abordează și problema pastorației și a scăderii numărului de credincioși, mulți convertindu-se la penticostalism, revenind din sânul mișcărilor evanghelice, alții, dezamăgiți de faptul că nu sunt înțeleși renunță la orice

²⁹ Joseph RATZINGER, *Gott und die Welt*, Freiburg/Br. 2000, p. 119.

³⁰ *Le pape ne prendra pas de décisions à la légère*, Interview Marie-Lucile Kubacki in „La Vie”, Roma 27/10/2019.

³¹ <https://www.vaticannews.va/ro/papa/news/2019-10/sinod-amazonia-2019-document-final-rezumat.html>

³² *Le pape ne prendra pas de décisions à la légère*.

practică religioasă. Acest fenomen contemporan poate fi contracarat numai prin prezența clericilor misionari acolo unde este nevoie, dinamismul evanghelismului contemporan fiind datorat unei pastorații agresive, spune Schönborn „preoții ajung rar în aceste regiuni îndepărtate în timp ce penticostalii sunt acolo”.³³

Pornind de la lipsa vocațiilor s-a ajuns la rediscutarea hirotonirii diaconeselor, o practică prezentă în Biserica antică, însă rămâne deschisă problema teologică a sacramentalității acestei practici, deoarece la ora actuală femeile primesc din ce în ce mai multe misiuni în slujirea comunității. La fel și problema diaconatului permanent, datorită unității celor trei grade ale hirotonirilor diaconat-preoție-episcopat, s-a deschis oportunitatea discutării posibilității hirotonirii în Biserica latină a bărbaților căsătoriți care sunt vrednici pentru hirotonirea presbiterală – „viri probati”, însă această decizie nu poate fi luată cu ușurință, deoarece sunt considerente de ordin tradițional și unele aspecte practice de care trebuie să se țină cont.

Cardinalul Christoph Schönborn este deschis spre dinamismul vieții ecleziale contemporane: „Biserica este în lume iar lumea se află în cumpănă. Suntem la sfârșitul unui ciclu economic, demografic, cultural și tehnologic. Umanitatea se află într-un moment de schimbare și aceasta atinge profund Biserica, deoarece este aici, în această lume: Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică (Ioan 3, 16).”³⁴

A fost numit Doctor Honoris Causa al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu la data de 29 octombrie 2007, al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași la data de 21 mai 2012, același titlu primindu-l din partea Universității clujene la data de 30 octombrie 2007.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

6. DRHC PÉTER CARDINAL ERDŐ

Péter Erdő s-a născut în data de 25 iunie 1952 la Budapesta, primul din cei șase copii ai unei familii de intelectuali. A urmat cursurile școlii elementare și liceale la Colegiul Piarist din Budapesta pe care l-a absolvit în 1970. În același an a fost admis în rândul seminariștilor de la *Seminarul Arhiepiscopal din Esztergom* și a devenit student al *Institutului Teologic din Esztergom*. După un an petrecut în Esztergom a fost transferat la *Seminarul Central din Budapesta*, unde și-a continuat studiile. Apoi a fost trimis la *Academia de Teologie Romano-Catolică din Roma*. A obținut licența în teologie în anul 1975, în 1976 obținut titlul de doctor în teologie al Academiei din Roma.

Între anii 1977 și 1980 a studiat la Roma dreptul canonic în cadrul Universității Pontificale din Lateran, la absolvirea căruia obține titlul de doctor în științele dreptului canonic. În anul 1983 primește abilitarea ca doctor în filosofie la *Academia Teologică Romano-Catolică din Budapesta*. Între anii 1998 și 2003 a îndeplinit funcția de rector al Universității Catolice Péter Pázmány.³⁵

Gândirea sa teologică este axată pe studiile de drept, normele fiind cuantificarea bazelor teoretice care, în cazul teologului, se sprijină pe legea naturală și pe revelația biblică.³⁶ Lucrarea sa, *Teologia dreptului canonic*, iese din tiparele unui tratat de specialitate, invitând cititorul la ample meditații după pasaje de mare sensibilitate, scrise cu talent.

Péter Erdő consideră teologia dreptului o disciplină autonomă,³⁷ acordând o mare atenție istoriei dreptului și tratării dreptului canonic în legătură cu dezvoltarea științelor juridice în general. Mai mult, istoria dreptului canonic devine un *locus theologicus* în care se disting atât aspectele

³⁵ <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/berdo.html> consultat la data de 2 septembrie 2019.

³⁶ Péter ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Turin, G. Giappichelli Editore, 1996, pp. 23-34.

³⁷ *Ibidem*, pp. 10-13.

dogmatice cât și aspectele canonice. Fundamentul existenței unei istorii a dreptului canonic se regăsește în existența istoriei mântuirii.³⁸ Ceea ce devine literă cu caracter normativ în domeniul religiei este expresia unui sistem dogmatic, moral, liturgic și administrativ-organizatoric eclezial care este prezent într-un anumit context istoric.

Biserica vie evoluează în funcție de schimbările și progresul cultural al lumii istorice, nefiind exemptă de influențele „exterioare” instituției, deoarece acestea sunt constitutive vieții sociale, ori Biserica – comunitatea credincioșilor – este inclusă în totalitatea oamenilor care reprezintă lumea la un moment dat... Istoria sacră, istoria mântuirii întregului neam omenesc, este lungul drum de restaurare a chipului inițial creației, este o istorie care are un „sens”. În acest context, istoria profană, materializată într-o istorie pozitivă, este numai o dimensiune a istoriei mântuirii. Aceasta din urmă este metaistorie, reunește toate aspectele istorice de la începutul până la sfârșitul fenomenului uman care coincide cu adevăratul „sfârșit al istoriei”, eshatologic, o eternizare a unui timp / spațiu marcat de relația perfectă cu Dumnezeu, în Împărăția veacului care va veni.

În ciuda diferențelor dintre școlile de gândire germane sau de inducționismul școlii anglo-saxone, chiar absența unei luări de poziție în ambientul teologiei francofone, și poziția inovantă a Cardinalului Péter Erdő, toți sunt de acord cu existența unor rădăcini istorice ale dreptului canonic care sunt vizibile în dezvoltarea celorlalte discipline teologice. În plus, o libertate de gândire religioasă totală nu poate exista în sânul comunității, mai ales după definirea ortodoxiei doctrinare în Crezul niceo-constantinopolitan, devenit semnul unei mărturisiri de credință comună și garantul unității.³⁹

În cunoașterea istoriei dreptului canonic sunt cinci niveluri: practic, cazuistic, științific, filosofic și teologic,⁴⁰ Péter Erdő observă că științele umane, precum filosofia sau științele juridice seculare nu pot

³⁸ *Ibidem*, p. 31.

³⁹ *Ibidem*, pp. 144-145.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 147.

oferi un orizont interpretativ superior.⁴¹ Astfel, dreptul canonic precedă orice sistem interpretativ raționalizabil, valoarea acestuia rămânând perenă în sânul unei Biserici aflată într-o dezvoltare dinamică marcată de multe confruntări cu lumea contemporană.

Contribuțiile sale în domeniul științelor juridice au deschis calea spre aprofundarea anumitor direcții de cercetare a istoriei dreptului civil pus în contextul real al apariției și evoluției dreptului roman și apoi a dreptului canonic.

În România, Péter Erdő a mai primit titlul de DrHC și din partea Universității „Ovidius” din Constanța la data de 8 aprilie 2008, din partea Universității „Babeș-Bolyai” (la propunerea Facultății de Drept, la ora aceea fiind Universității Catolice Péter „Pázmány”) conferindu-i-se titlul de Doctor Honoris Causa la data de 5 octombrie 2008.

7. DR HC JOSEPH ALOIS CARD RATZINGER

Joseph Alois Ratzinger (n. 16 aprilie 1927) s-a născut în Marktl am Inn, la frontiera dintre Germania și Austria. Actualul Papă emerit rămâne unul dintre cei mai mari teologi care au ajuns la conducerea Bisericii, fiind ales Papă la data de 19 aprilie 2005.

Formarea sa spirituală și intelectuală este liniară, marcată de seriozitatea implicării sale în activitățile pastorale și studiul teologic. Între anii 1946 și 1951 a studiat Teologia și Filosofia la Universitatea din München. În 1951 a fost hirotonit preot, împreună cu fratele său mai mare Georg Ratzinger. În anul 1953 a obținut titlul de doctor în teologie iar în 1957 docent pentru teologie fundamentală la Universitatea din München. La vârsta de 31 de ani (1958) a devenit titularul catedrei de dogmatică și teologie fundamentală la Institutul Superior de Filosofie și Teologie din Freising. Până în anul 1977 a predat și la universitățile din Bonn, Münster, Tübingen și Regensburg.⁴²

⁴¹ *Ibidem*, p. 149.

⁴² <http://www.fondazioneratzipinger.va/content/fondazioneratzipinger/en.html>, consultat la data de 12 septembrie 2019.

A luat parte la lucrările Conciliul Ecumenic Vatican II (1962-1965) în calitate de „peritus”, teolog specialist în comisiile de lucru (cf. latin. *Peritus* – „expert”), reprezentant al arhiepiscopului de Köln, cardinalul Joseph Frings, pe care l-a însoțit. În martie 1977 a fost numit de papa Paul al VI-lea în scaunul arhiepiscopal de München și Freising, iar două luni mai târziu a fost creat cardinal. La 25 noiembrie 1981 papa Ioan Paul al II-lea l-a numit prefect al „Congregației pentru Doctrina Credenței”, în anul 2002 devine decanul „Colegiului Cardinalilor” și episcop titular de Ostia. Din 1986 până în 1992, cardinalul Ratzinger a fost președintele Comisiei pentru pregătirea Catehismului Bisericii Catolice, o vastă sinteză teologică a întregii credințe creștine, din perspectiva tradiției catolice. La data de 19 aprilie 2005 este ales Papă, după lungul pontificat al lui Ioan Paul II, luând numele de Benedict al XVI-lea. La data de 28 februarie 2013, după ce a luat decizii curajoase privind reforma Curiei Romane și orientarea pastorației viitoare confruntată cu noi provocări pe toate planurile,⁴³ fapt confirmat de evenimentele din actualul pontificat al Papei Francisc, și-a dat demisia.

Joseph Ratzinger este un prolific scriitor, este autorul numeroaselor cărți și monografii pe teme religioase, de morală și de filosofie. A rămas fidel principiilor sale morale și religioase, apărând cu consecvență dogmele Bisericii Catolice, ceea ce a determinat pe unii comentatori să-l situeze în aripa conservatoare a bisericii. Cu toate acestea, actele sale în calitate de cap al Scaunului Apostolic au fost curajoase și îndreptate spre progresul organic al Bisericii care trebuie să intre într-o nouă etapă de existență.

Printre acestea, ridicarea Bisericii Române Unite cu Roma la rangul de Arhiepiscopie Majoră la data de 16 decembrie 2005, conform prevederilor *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* cann. 151-152, act care rezolvă divergențele istorice și pune capăt disputelor ecleziologice

⁴³ Andrei MARGA, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Meteor, București, 2017, pp. 11-34.

referitoare la „uniatism”, din păcate prea puțin valorizat astăzi la nivel teologic în contextul dialogului catolicism-ortodoxie. Astfel, din punct de vedere eclezialogic, Bisericile *sui iuris* sunt recunoscute ca entități ecleziale în comuniune deplină, nefiind subordonate administrativ Bisericii Romane, așa cum s-a aplicat canonic de-a lungul istoriei după ratificarea unirii greco-catolicilor, în contextul absenței unui Patriarhat aflat în comuniune și după corpul canonic latin, post-tridentin. Această linie arată că „uniatismul”, așa cum s-a concretizat de-a lungul istoriei nu este forma de refacere a unității Bisericii, așa cum regăsim în eforturile teologilor și ierarhilor uniți de pretutindeni și din toate timpurile.⁴⁴

Bisericile greco-catolice, asemenea tuturor Bisericilor Orientale reintrate în comuniune cu Biserica Romei, sunt Biserici *sui iuris* „Unite” și nu „uniate”, parte integrantă a Bisericii din care provin prin rit,⁴⁵ în acest context fiind exprimate articolele 3, 16 și 22 din „Declarația de la Balamand” (1993)⁴⁶ și articolul 25 din declarația de mai târziu, de la Havana (12 februarie 2016) semnată de Papa Francisc și Patriarhul Moscovei.⁴⁷

Pe aceeași linie sunt și gesturile de recunoaștere a demnității Bisericilor Unite prin ridicarea la rangul de Cardinal a întâistătătorilor Bisericilor *sui iuris* care fac parte dintr-o Biserică de un anumit rit care are

⁴⁴ Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *Catholiques et orthodoxes: Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Éditions Bayard, Mame, Le Cerf, Janvier 2004.

⁴⁵ „Ritul este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici *sui iuris*. Riturile despre care este vorba în Cod sunt, dacă nu cumva rezultă altfel, acelea care își au originea în tradițiile Alexandrină, Antiohiană, Armeană, Caldeeană și Constantinopolitană.” CCEO can. 28 § 1,2.

⁴⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930

624_lebanon_en.html, consultat la data de 15 februarie 1999.

⁴⁷ VOYAGE APOSTOLIQUE DU PAPE FRANÇOIS AU MEXIQUE (12-18 FÉVRIER 2016) RENCONTRE DU SAINT-PÈRE AVEC S.S. CYRILLE, PATRIARCHE DE MOSCOU ET DE TOUTE LA RUSSIE SIGNATURE DE LA DÉCLARATION COMMUNE Aéroport international “José Martí” – La Havane, Cuba Vendredi 12 février 2016, https://m.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160212_dichiarazionecomune-kill.html.

statutul de Biserică patriarhală, recunoscându-li-se astfel statutul canonic de parte a Bisericii proprii și modul prin care se poate reface legitim unitatea Bisericii Catolice, catolicismul subzistând în toate Bisericile, în forme și grade diferite de unitate. În acest context, la data de 18 februarie 2012 Arhiepiscopul major Lucian Mureșan a fost creat Cardinal.

Specificul gândirii sale se încadrează pe linia filosofico-teologică a Papei Ioan Paul al II-lea, o cale a moderației și a unei juste viziuni asupra progresului și relației dintre tradiționalism și inovație. Bazele acestei viziuni sunt înrădăcinate în Tradiția Bisericii exprimată de sfinții Augustin și Bonaventura, dar și de teologii germani ai secolelor XIX-XX precum Scheeben, Möhler, Grabmann, Guardini, Pieper, fiind într-un continuu dialog cu gândirea modernă și contemporană.⁴⁸

Această poziție îl situează printre opozanții față de „teologia eliberării” reproșându-le poziția radicală prin care îi confundă pe săracii Evangheliei cu proletariatul lui Karl Marx.⁴⁹ Joseph Ratzinger acuză tendințele acestui curent de gândire specific latino-american, nu în ceea ce privește deschiderea pastorală, ci datorită faptului că devine o hermeneutică care pune în discuție întreaga teologie post-conciliară.⁵⁰ Nu putem situa răul, real și incontestabil prezent în lume, doar la nivelul unor structuri economice, sociale și politice, nu se poate pune în discuție structura ierarhică a Bisericii rezultată în urma activității misionare a Apostolilor și dezvoltată în Tradiția Bisericii confundând-o cu structura ierarhizată a claselor conducătoare din perioadele coloniale...

În același spirit se situează și critica poziției teologului belgian Edward Schillebeeckx, care, într-o viziune reducăționistă neagă necesitatea ierarhiei până la inutilitatea ordinului sacru pentru celebrarea

⁴⁸ Aidan NICHOLS, *La pensée de Benoît XVI : Introduction à la théologie de Joseph Ratzinger*, Ad Solem, collection Théologie, 2008, p. 79.

⁴⁹ Carl BERNSTEIN, Marco POLITI, *Sa Sainteté Jean Paul II*, Édition Plon, 1996, p. 350.

⁵⁰ J.L., SEGUNDO, *Teología de la liberación – Respuesta al Cardenal Ratzinger*, éd. Cristiandad, 1985, pp. 35-64.

Euharistiei.⁵¹ A răspuns tuturor provocărilor cu moderație, dar și fermitate, având în spate o îndelungată experiență și o solidă formație filosofico-teologică luminată de lumina credinței.

Fără îndoială, Papa emerit Joseph Ratzinger este unul dintre cei mai importanți teologi ai Bisericii și un vrednic conducător al Bisericii Catolice într-o perioadă dificilă din istoria contemporană. O sinteză a acestei afirmații ne-o oferă fostul Nunțiu Apostolic în România, Jean-Claude Périsset, care a participat la ceremonia de acordare a titlului Doctor Honoris causa din partea Universității noastre:

„Se numesc teologi acei membri ai Bisericii care, prin intermediul studiilor și prin viața trăită în comunitatea de credință a Bisericii, sunt chemați să aprofundeze cuvântul Domnului – pe baza misiunii canonice – învățând pe alții. (...) Întorcându-mă la definiția teologului, putem citi în Documentul „Donum veritatis”, publicată de Congregația pentru Doctrina Credinței în 24 mai 1990, sub conducerea Cardinalului Joseph Ratzinger, că „Printre vocațiile suscitade de Spiritul Sfânt în Biserică se distinge cea a teologului, care în mod particular are funcția de a obține, în comuniune cu Magisteriul, o inteligență mereu mai profundă a cuvântului lui Dumnezeu cuprinsă în Scriptura inspirată și transmisă de Tradiția vie a Bisericii”. Această descriere face ecou bine cunoscutului principiu că teologia este „fides quaerens intellectum”. Urmează Instrucțiunea „Donum veritatis”: „Teologia cercetează ‘rațiunea credinței’ și celor care o studiază le oferă această rațiune ca pe un răspuns, constituind parte integrantă a ascultării acestei porunci, pentru că oamenii nu pot să devină ucenici dacă adevărul cuvântului de credință nu le este prezentat (Cf. Rm 10,14s). (...) Știți bine că marii teologi ai Bisericii Catolice, ca de exemplu Sfântul Toma de Aquino, cu cât înaintau în cercetările lor, cu atât petreceau mai mult timp în rugăciune silențioasă, în contemplație în fața lui Cristos prezent în Euharistie. (...) Biserica, ca instanță morală ultimă se consideră implicată în problematicile politice, pentru a ilumina cu valorile provenite de la revelație mintea celui care este chemat să decidă comportamentul social al cetățenilor. Dimpotrivă, când Statul se pretinde ca normă ultimă de comportament, vom vedea în ce stadiu este libertatea, demnitatea omului și conviețuirea socială: „Statul ideologic

⁵¹ *EPISTULA R. P. EDUARDO SCHILLEBEECKX O.P. MISSA* (die 13 m. Iunii a. 1984), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840613_schillebeecx_fr.html. Consultat la data de 13 septembrie 2019.

este totalitar. El trebuie obligatoriu să devină ideologic dacă nu există în fața lui o autoritate a conștiinței, liberă și în mod public recunoscută...”⁵²

La inițiativa Președintelui Consiliului Academic al Universității „Babeș-Bolyai”, Andrei Marga, procedura de acordare a titlului academic a început în primele luni ale anului 2005, înainte de Conclavul în care cardinalul Joseph Ratzinger a fost ales Papă, ținând cont de opera teologico-filosofică a lui Ratzinger. Cardinalul Joseph Ratzinger a acceptat această distincție înainte de alegerea sa ca Papă, fapt care a permis primirea titlului academic conform programului stabilit, mandatându-l pe Jean-Claude Périsset să-l reprezinte. *Laudatio* a fost susținută de Andrei Marga, decanul Facultății de Teologie Romano-Catolică, Jozsef Marton și PS Dr. Virgil Bercea, atunci decanul Facultății de Teologie Greco-Catolică. A primit titlul onorific de Doctor Honoris Causa al Universității „Babeș-Bolyai” la data de 4 noiembrie 2005.

CONCLUZII

Acordarea unui titlu academic onorific unor personalități din domeniul teologiei în semn de recunoaștere a contribuțiilor științifice de vârf din comunitatea academică internațională onorează atât pe cel căruia i se oferă această distincție cât, prin acceptare, și instituția care oferă titlul de Doctor Honoris Causa. Este și rezultatul unei viziuni filosofice și al unei politici educaționale deschisă spre dialogul dintre toate științele universitare, fie că aparțin științelor pozitive sau cunoașterii științifice fondatoare Universității – *scientia* – specifică gândirii clasice.

Teologia este o disciplină universitară care va avea un rol important în reconfigurarea viitorului culturii europene și universale, mai ales într-o lume supusă presiunilor globalizării. Teologia

⁵² *Discursul IPS Perisset la conferirea titlului de doctor „honoris causa” Cardinalului Ratzinger*, în: <https://www.magisteriu.ro/discursul-ips-perisset-la-conferirea-titlului-de-doctor-honoris-causa-cardinalului-ratzinger-2005/>, consultat la data de 3 octombrie 2019.

contemporană este chemată să intre în dialog cu lumea, gândirea teologică este chemată să intre în dezbateră critică a gândirii contemporane și să-și aducă contribuția la construirea viitorului. Ascendența creștină a conceptelor din miezul politicilor publice contemporane este, de altfel, ușor de evidențiat⁵³. Dincolo de aspectele diplomatice și implicațiilor sociale imediate, recunoscând importanța unor teologi precum Tomáš Špidlík, Walter Kasper, Zenon Grocholewski, Angelo Scola, Christoph Schönborn, Péter Erdő sau Joseph Alois Ratzinger, actualul Papă emerit Benedict al XVI-lea, Universitatea „Babeș-Bolyai” a săvârșit un act de deplină maturitate demnă de îndelungata tradiție academică de-a lungul căreia și-a edificat personalitatea juridică și identitatea de *Alma mater studiorum*.

⁵³ Daniela SOREA, „Dreptate și caritate. Cinci demersuri post-seculare valorizând iubirea aproapelui”, în G. Rățulea (coord.) *Justiție și coeziune socială*, Institutul European, Iași, 2015, 207-227.

PER UNA UNIVERSITÀ NEL CUORE DELLA MITTELEUROPA: PRESENZA E METAFORA

ALBERTO CASTALDINI¹

Abstract: *For a University in the heart of Mitteleuropa: presence and metaphor.* As academic institution and seat of research and education, University is a historical presence and, at the same time, a significant metaphor: *place of memory* for a compose community. It is also called *Alma Mater*, that is a mother who nourishes generations of students. University is furthermore a visible building, a common academic home for professors and students, a meeting point, *a space for cultures*. The topics of presence and metaphor have a central ontological role, especially for a University like Babes-Bolyai, expression of an ancient cultural tradition in the heart of the continent. UBB, in fact, is located in the multicultural and multiconfessional Transylvania, a region so emblematic and representative for European West and East on historical and symbolic levels.

Keywords: University, Mitteleuropa, metaphor, historical presence, memory, identity, community.

Cuvinte cheie: Universitatea, Europa Centrală, metaforă, prezență istorică, memorie, identitate, comunitate.

Il tema della *presenza* nella riflessione storiografica possiede una rilevanza diacronica, poiché la sensibilità verso la questione è manifestata dagli storici sin dal Cinquecento, anche in relazione alla supposta azione magisteriale del passato. La storia/memoria individuale è del resto la

¹ Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca. E-mail: acastaldini@libero.it

chiave di accesso al proprio sé prima che alla riflessione sull'identità comunitaria. Un dato che coinvolge anche le istituzioni, in quanto entità collettive fatte di individualità, come nel caso dell'Università al centro di questo intervento.

Tredici anni or sono la nota rivista «History and Theory» dedicò ampio spazio alla discussione sul tema della “presenza” nei testi di storia. Il dibattito internazionale dell'ultimo quarantennio – ricordò poco tempo dopo lo storico italiano Edoardo Tortarolo² – è stato infatti attraversato dalla cura di esaminare i modi di rappresentazione degli eventi passati nella scrittura storiografica. Si è concentrata l'attenzione sulla capacità o meno di un testo di descrivere in termini realistici una “situazione dinamica del passato”, di come cioè rappresentarsi/ rappresentare e poi presentare al lettore i significati/contenuti del passato.³ Nel tentativo di esprimere un realismo storiografico si è rivelata dapprima di centrale importanza la metafora, che, oltre all'efficacia retorico-descrittiva, offre la possibilità semantica di trasportare (appunto *metapherein*) il significato di un evento dal passato al tempo attuale. Questa funzione si realizza superando la discontinuità temporale tra il passato e il presente di chi scrive e di chi legge. La prevalenza della cosiddetta storiografia-metafora, però, impedirebbe secondo alcuni un contatto emotivo con la storia (se mai ciò fosse auspicabile). Diversamente, la forma espressiva più adatta a determinare la percezione del passato risulterebbe essere la metonimia (metà-ònoma: attraverso/oltre il nome) poiché una particella visibile del discorso storiografico – a fronte di una vasta mancanza – permetterebbe di riappropriarsi sul piano rappresentativo dell'intero passato. In questo modo l'uomo recupera nel presente l'assenza del passato (che non c'è più ma può ri-esserci) attraverso una contiguità esprimibile. Un *locus memoriae* o una traccia documentaria diventano così strumenti di un

² E. Tortarolo, *Metafora e metonimia nella storia: qualche riflessione pratica*, “L'Acropoli”, a. IX, n.1, 2008, p. 87 ss.

³ Cfr. Hayden White, *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, a cura di E. Tortarolo, tr. it. Roma, Carocci, 2006.

processo di riappropriazione del tempo trascorso che non esclude fattori individuali, emozioni collettive, legati alla situazione concreta. L'Università è ad esempio presenza e allo stesso tempo metafora, in quanto simbolico e reale "luogo della memoria". Essa è infatti *Alma Mater*, deve essere cioè madre che nutre, benefica genitrice passata e presente, edificio visibile nelle sue pietre, casa accademica comune di professori e studenti, punto di incontro, *spazio delle culture*.

I temi della presenza e della metafora nel nostro discorso confermano così di possedere un ruolo centrale, ontologico. Si tratta in ogni caso di argomentazioni complesse che dal piano discorsivo condizionano quello sostanziale, come ha spiegato lo storico polacco Jerzy Topolski,⁴ anche perché – inutile negarlo – la metafora resiste quanto c'è la presenza reale, col suo fascino retorico (in senso buono), con la sua esemplarità che sollecita i sensi, la capacità immaginativa così necessaria a definire il ricordo, anche pericolosamente: la consapevolezza storica si nutre di componenti particolari, familiari, personali che connotano l'esistenza individuale come la vicenda collettiva di una comunità, anche accademica.

Superata la struttura omogenea e finita del tempo newtoniano-kantiano, i nuovi equilibri della storicità sono divenuti tanto precari quanto affascinanti nella loro non-previsione, che non teme di misurarsi con le categorie della simultaneità o della distanza: le stesse che animano la narrazione e incidono la memoria. Non va dimenticato, come scrisse Ernst Robert Curtius in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948), che «per mezzo della memoria l'uomo diventa consapevole della propria identità, al di là di ogni cambiamento. [...] Nella odierna situazione spirituale non vi è alcuna esigenza che appaia tanto imperiosa come quella di ristabilire la memoria».⁵

⁴ Si veda J. Topolski, *Methodology of History*, Warszawa, PWN, 1976. Sullo storico polacco si veda: Patrizia Fazzi, *Narrare la storia: la lezione di Jerzy Topolski*, "Diacronie. Studi di Storia contemporanea", n. 22, 2, 2015 (on-line).

⁵ Ernst R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1995, pp. 437-438.

In questo scenario forse che la metafora, sul piano concettuale, costituisce un'ancora di salvezza? Il filosofo tedesco Hans Blumenberg⁶ avvisò quanto fosse velleitario ridurre in concetti la realtà, perdendo buona parte della sua "totalità". Blumenberg ricordò ad esempio come "mondo" fosse espressione talmente ampia da non poter essere usata se non metaforicamente: "metafora assoluta" – egli precisò – concettualizzabile in modo solo parziale. Tutto ciò appare ancor più impellente per il passato che non ci-è più. Qual sarebbe dunque la reale dimensione del passato oggi? Per Blumenberg la metafora è una *strategia* mediante la quale il pensiero non solo si articola, ma si fonda. La metafora va indagata (non semplicemente usata) per descrivere e ripercorrere una modalità di accesso al "senso". Blumenberg era consapevole del rischio di irrazionalità e di indimostrabilità delle immagini, ma nello stesso tempo conosceva la potenza (anche metaforica) delle parole, come aveva affermato Hegel:

Voler pensare senza le parole è un tentativo insensato... Si ritiene di solito, è vero, che ciò che c'è più alto sia l'ineffabile. Ma è questa una opinione superficiale e senza fondamento; infatti in realtà l'ineffabile è il pensiero oscuro, in pensiero in stato di fermentazione, che non diviene chiaro finché non trova la parola. La parola quindi dà al pensiero la sua esistenza più alta e più vera.⁷

Hegel, come si vede, non mancava di aderire anch'egli a un linguaggio metaforico (alto/basso, fermentazione, esistenza del pensiero), questo perché le *metafore* in realtà non conducono all'astrazione, ma propongono un diverso piano di significazione che impiega le immagini per fornire l'equivalente concreto dell'analisi. La metaforizzazione nel discorso sembra inoltre inevitabile perché la lingua stessa è imbevuta di immagini – per così dire – sommerse. Nello stesso modo, il discorso, sia

⁶ Rinviamo alle sue opere: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1997, e soprattutto a: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1979 (ed. it. a cura di Remo Bodei, Bologna, il Mulino 1981).

⁷ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*, § 450.

filosofico sia storiografico, è costellato da metafore spesso impercettibili tale è la loro familiarità con la nostra modalità di pensare.

Insomma, sembra davvero che la mannaia, nemmeno quella filosofica, non sia calata una volta per tutte sulla metafora, perché forse in ogni processo cognitivo *con l'immagine si vola verso la verità*, affermava Nietzsche per bocca di Zarathustra.

Dopo questo preambolo cercherò di abbozzare nell'economia di questo intervento alcune *direttrici metaforiche* utili a individuare la vocazione educativa di un ateneo come l'Università Babeș-Bolyai, giunta a cent'anni di vita nel sistema educativo dello Stato romeno, ma la cui avventura germogliò quasi 340 anni prima col Collegio dei Gesuiti di Cluj, grazie anche all'impulso dell'italiano Antonio Possevino.⁸

La cosiddetta Mitteleuropa, in cui si colloca la Transilvania e con essa parte dello spazio storico romeno, è una realtà geo-storica e geo-culturale non limitata da confini netti, ma segnata dalla distribuzione di nuclei di irradiazione presenti in un'area vastissima del continente, che comprende una buona parte delle zone alpine e prealpine, i territori danubiani e centro-sud orientali d'Europa, comprese le coste adriatiche di cui Venezia è il presidio occidentale.

Il termine Mitteleuropa, com'è noto, ha subito sul piano semantico un forte condizionamento epocale.⁹ Oggi lo associamo in genere al fascino della vecchia Austria morente dei romanzi di Stefan Zweig o di Joseph Roth, o esso rimanda negativamente all'accezione pangermanica assegnatale da Friedrich Naumann, financo sovrapponendosi a quella nazionalsocialista di *Lebensraum*, passando per la concezione unitaria della storia tedesca, non esente da rischi, proposta dallo storico austriaco

⁸ Rinviamo al volume di atti: *Antonio Possevino, i Gesuiti e la loro eredità culturale in Transilvania*. Atti della Giornata di Studio (Cluj-Napoca, 4 dicembre 2007), a cura di A. Castaldini, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009 [Biblioteca Historica Societatis Iesu, 67].

⁹ Si veda: Zádor Tordai, "Mitteleuropa" tra ideologia e mito, in M.E. D'Agostini, M. Freschi, G. Kothanek (a cura), *Mitteleuropa. Storiografia e scrittura*, Napoli, Tullio Pironti, 1987, pp. 221-235; Arduino Agnelli, *La storiografia della Mitteleuropa*, in *ivi*, pp. 239-265. Id., *La genesi dell'idea di Mitteleuropa*, Opicina (TS), MGS Communication, 2005.

Heinrich von Srbik in *Deutsche Einheit. Idee und Wirklichkeit vom Heiligen Reich bis Königgrätz* (1935-1942).

Per questo è auspicabile recuperare la reale portata semantica, la ricchezza simbolica del termine *Mitteleuropa*, ridefinendolo in una prospettiva diacronica che si estenda a ritroso fino all'Età moderna, la stessa in cui germinò a Claudiopoli/Cluj, grazie ai figli di Sant'Ignazio, il nucleo costitutivo dell'Università Babeș-Bolyai. La *Mitteleuropa*, "asse medio" euro-mediterraneo – secondo un'immagine del filosofo del diritto e della politica Giulio Maria Chiodi –, è infatti espressione di particolarismi identitari radicati quanto mutevoli nel tempo, *niente affatto chiusi in se stessi*, essendo per tradizione o per necessità aperti all'interrelazione, favorevoli alla genesi e sviluppo di condizioni di complementarietà necessarie a consentire la convivenza – non sempre pacifica, va detto – fra i suoi popoli.¹⁰ Il fenomeno più recente del nazionalismo statocentrico culminato nelle guerre mondiali ha diviso molteplici popolazioni in modo anche violento, dopo la più antica fase di contrapposizione confessionale all'interno di un "utopico coro armonioso delle varie nazionalità", per usare una metafora del germanista triestino Claudio Magris.¹¹

Eppure il cuore del continente – ecco un'altra metafora pregnante adatta a connotare parzialmente la *Mitteleuropa* –, pulsa quanto meno dal secolo XV, sebbene si presenti, ieri e oggi, *come una rete periferica* di esperienze. Vi è una periferia tedesca (diffusa lungo la prima parte del corso danubiano), vi sono periferie composite neolatine (italica e romena) e slave, una storicamente ottomana, e una presenza centrale magiara – strategica in Età moderna per le ragioni che ben conosciamo – e proprio per questo quasi estranea a quella indefinitezza del margine, a quell'inquietudine del confine che Magris ha ben espresso nel titolo di un

¹⁰ G.M. Chiodi, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 260-281; Id., *L'Europa tra Oriente ed Occidente e il suo asse medio*, "Europea", n. 1, 2016, pp. 11-38.

¹¹ Si veda C. Magris, *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, Torino, Einaudi, 1963.

suo celebre libro, *Lontano da dove*, ma che nondimeno era stata parte costitutiva dell'identità dei popoli migratori.¹² Come crocevia di percorsi posti ai margini, la Mitteleuropa converte la sua disposizione periferica in una centralità *sui generis*, che ha assolto per secoli un ruolo gravitazionale nella ridefinizione di complicati equilibri multiculturali ed economico-militari. In altre aree del continente, basti pensare alla Francia, alle Fiandre o alla Germania centrale, analoghe ricomposizioni non furono possibili se non con le conseguenze che conosciamo: le guerre civili e di religione.

Diversamente, verso la fine del Cinquecento, la frontiera sud-orientale della Mitteleuropa, la Transilvania, da almeno cinque secoli confine tra le Chiese d'Occidente e d'Oriente, aveva vissuto con l'editto di Turda (1568) l'attuazione pratica dello spirito di tolleranza confessionale per opera di un sovrano, Giovanni Sigismondo Zápolyai, che sperimentò personalmente la complessità spirituale dei propri sudditi col passaggio personale dal cattolicesimo al luteranesimo per approdare al calvinismo e all'unitarianismo.

Questa interconfessionalità, così diversa dalle logiche dell'omologazione etnocentrica, è ancora oggi una delle maggiori eredità della Mitteleuropa, soprattutto entro l'arco carpatico, il cui percorso di fede è una *metafora nella metafora*, immersa in quel crogiolo di popoli che rispecchia del resto l'evoluzione dell'Europa centro-orientale dove – come ha ricordato lo storico ungherese Jenő Szűcs¹³ – lo stato si definì già agli inizi del secondo millennio, quantunque la crisi del del secolo XIV avesse impedito lo sviluppo della civiltà urbana determinando un ritorno alla feudalizzazione. Questo territorio-cerniera posto tra la sovranità particellarizzata dell'Occidente euromediterraneo e l'accentramento autocratico dell'Oriente bizantino-moscovita esercitò una funzione

¹² Id., *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Torino, Einaudi, 1971.

¹³ Si veda di Szűcs: *The Three Historical Regions of Europe: An outline*, "Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae", Vol. 29, No. 2/4 (1983), pp. 131-184.

mediatrice senza però conseguire una soluzione stabile: un fenomeno di lunga durata che ha edificato nel tempo una coscienza comune, profondamente *fantasiosa* nel senso delineato sopra, non necessariamente accettata, forse metaforica, ma certamente utile a delineare un'idea di Europa oltre l'antitesi tra Est e Ovest e di cui l'*Universitas Studiorum*, con le sue *nationes* (pensiamo alla composita popolazione studentesca degli atenei medievali: Bologna, Padova, Praga) deve farsi promotrice.

Anche il complesso baricentro territoriale mitteleuropeo visse gravi fenomeni di crisi (l'espansione ottomana sino alle porte di Vienna), attraversato da forze centripete e centrifughe, culminate in costanti contraddizioni. Lo storico americano Henry Cord Meyer definì la Mitteleuropa un concetto caratterizzato da uno "stato di confusione semantica".¹⁴ I riverberi istituzionali di questa indefinitezza nel corso dei secoli non sono mancati: il Sacro Romano Impero della nazione tedesca, nella sua stessa definizione, ipotecò – col tempo in parte compromettendola – l'estensione potenziale di valori e idealità condivise tra il Baltico, l'Adriatico e il Mar Nero, dove la presenza antica dell'*imperium* universale (presenza riemergente non solo metaforicamente ma come organismo/memoria vitale) possedeva una più composita definizione in un teatro ecumenico incluso nel commonwealth bizantino (l'efficace e celebre definizione coniata da Dimitri Obolensky¹⁵), nel quale interagirono per secoli Vienna, Istanbul e Mosca, eredi a diverso titolo della prima Roma euro-mediterranea. Contesa questa non certo pacifica ma rivitalizzante antichi assetti sovranazionali attraverso rinnovate dinamiche culturali e confessionali. Nel caso specifico, il "quadro di memoria" storico-comunitario dello spazio romeno, area composita, articolata, posta ai

¹⁴ Cfr. H. Cord Meyer, *Mitteleuropa in German Thought and Action 1815-1945*, Nijhoff, The Hague 1958, p. 3.

¹⁵ Si veda: D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971.

confini dell'Occidente, laddove già si percepiscono gli spazi sconfinati¹⁶ dell'Eurasia e nel contempo si guarda fermamente a Roma, Vienna e Costantinopoli, costituisce un laboratorio privilegiato per sperimentare e comprendere la complessa eppure omogenea natura dell'Europa. Se l'esperienza mitteleuropea è segnata da percorsi, ecco che la natura mobile del suo composito assetto, dove un modello di civiltà prevalente non primeggia mai, sembra avvicinarsi più propriamente alla metafora di un mondo senza limiti, soprattutto dopo l'estensione dagli orizzonti continentali alle più avanzate frontiere oceaniche (regolate da un inedito quanto complesso *nomos* acquatico, globale, per riandare al lessico di Carl Schmitt), concomitante alla crisi delle *auctoritates* medievali della terraferma.

Questo mutamento dei confini ebbe un riflesso interiore, che turbò non poco la centralità europea, o parte di essa, soprattutto lungo le sue direttrici atlantiche e mediterranee. Lo scrittore ceco Milan Kundera ha indicato invece un'assonanza tra lo spirito mitteleuropeo e quello ebraico, avendo quest'ultimo influito in modo marcato sulla costituzione di quello spazio reticolare privo di un centro geopolitico, con una identità precaria quanto radicata, espressione di quella modernità, di quel disincanto e di quello scetticismo di cui è impregnata l'ispirazione letteraria.¹⁷ Se la Mitteleuropa è un'area di intermediazione, cesura eurasiatica tra Est e Ovest, la mobilità ebraica che dalla fine del secolo XIV si diffuse lungo i

¹⁶ Ricordiamo le categorie interpretative fissate dal filosofo della cultura Lucian Blaga in *Lo spazio mioritico* (1936).

¹⁷ Queste considerazioni furono espresse nell'articolo *The Tragedy of Central Europe*, apparso su "New York Review of Books" del 26 aprile 1984. Ricordiamo inoltre il discorso *Jerusalem Address: The Novel and Europe*, tenuto da Kundera in occasione della consegna del Jerusalem Prize nella primavera del 1985. Si vedano le considerazioni del germanista austro-americano di origine ebraica Egon Schwarz, dettate da critico realismo verso le affermazioni di Kundera, e contenute in *Cos'è e cosa non è la Mitteleuropa*, intervento apparso su "Iniziativa Isontina", 85, 1985, pp. 33-45 e poi in "Kadmos. Studi mitteleuropei 1", a cura di Alessandro Arbo, Gorizia, ICM, 2001, p. 17 ss. Schwarz ricorda che la Mitteleuropa è stata anche l'incubatrice di fenomeni come il nazionalismo e il tragico teatro delle persecuzioni antisemite in Età contemporanea con il loro esito genocida.

suoi tracciati, assolse a una mansione mediatrice – anche sul piano sociale –, tra il popolo e la nobiltà terriera, generando nel contempo conflitti mimetici lungo i confini interni di un assetto politico sottoposto a pressioni militari contrapposte, divenuto tra la seconda metà del secolo XVI e il secolo XVIII l'incubatrice dei futuri nazionalismi. Nella medesima area si svilupperà in quella stessa fase storica il movimento chassidico, sorgente spirituale la cui copiosità è paragonabile alle correnti pauperistiche e mistiche del cristianesimo occidentale: una corrente religiosa e culturale che fiorì anche in Transilvania, come nella città di Cluj.

Quello stesso scenario, nell'Età moderna, in una fase di fragilità estrema del cristianesimo occidentale, aveva costituito una palestra politico-diplomatica di primaria importanza. Basti citare i nomi di "missionari" come Possevino o Jakób Wujek, o di prelati come Alberto Bolognetti o lo sventurato Giorgio Martinuzzi, arcivescovo dalmata-veneziano di Oradea. Successivamente, quando si determinò il consolidamento dell'ordine asburgico dopo Carlowitz, con l'età teresiana la nostra area sperimentò una nuova tutela delle libertà civili ed economiche, una riforma dell'amministrazione e dell'istruzione, gettando le basi del moderno Stato di diritto nell'Europa centro-orientale (con significative diramazioni lombarde). In quel caso la metafora fu assunta a strumento della prassi sociale dell'amministrazione. Ci riferiamo nello specifico all'opera di Joseph von Sonnenfels, celebre teorico del cameralismo austriaco, figlio di un rabbino convertitosi con la famiglia. Il suo testo in tre volumi¹⁸, dove elabora una scienza unitaria dello Stato, verrà adottato nella seconda metà del secolo XVIII in tutte le cattedre mitteleuropee della disciplina, da Praga a Klausenburg, cioè Cluj (dove nel 1776 era stata istituita da Maria Teresa un'Accademia di studi, anch'essa antesignana della UBB), passando ovviamente per Vienna. Tra le metafore di Sonnenfels citiamo solo quella per cui ogni suddito si percepisce "parte

¹⁸ *Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanz – Zu dem Leitfaden des politischen Studiums*, 3 Teile, Wien, 1769-1776.

della società nel sovrano, in quell'oracolo permanente di generale intelligenza di cui egli è specchio". Questo conferma che la metafora – come ha dimostrato il linguista americano George Lakoff – non è solo un artificio retorico, stilistico, ma un fondamento del nostro sistema concettuale, e uno strumento – anche nel passato – per la prassi sociale di un contesto organizzativo o istituzionale (o meglio, metaforicamente parlando, di un *political frame*).¹⁹

La fisionomia dell'abitante-tipo di questa parte dell'Europa, cioè il protagonista a vario titolo, politico o culturale, delle sue dinamiche, corrisponde a una categoria umana per certi versi paragonabile a quella dell'*homo americanus*, in quanto abituato a confrontarsi per almeno cinque secoli con una dimensione territoriale astratta, dove il disordine ebbe una sua logica eteroreferenziale e una sua paradossale funzione. Il continuo mutamento dei confini, gli avvicendamenti dinastici, hanno definito l'immagineria stessa di un'area che somigliò piuttosto a una pluralità di mondi in continua evoluzione, teatro di dissonanze, laboratorio instabile di alternanze culturali refrattarie a un pensiero sistematico (non a caso l'area in esame fu povera di filosofi, ma ricca di artisti, scrittori e poeti pensanti), attente a contaminazioni linguistiche e identitarie. Hans-Georg Gadamer, padre dell'ermeneutica contemporanea, ha rilevato un legame profondo fra la diversità linguistica e culturale dell'Europa, coglibile soprattutto nel contesto centro-orientale, e la sua vocazione storica:

Vivere con l'altro, vivere come l'altro dell'altro, è un compito universale e valido nel piccolo come nel grande. Come noi, crescendo ed entrando, come si dice, nella vita, impariamo a vivere insieme all'altro, lo stesso vale anche per i grandi gruppi umani, i popoli e gli Stati. Ed è probabilmente un privilegio dell'Europa il fatto di aver saputo e dovuto imparare, più di altri paesi, a convivere con la diversità.²⁰

¹⁹ Si veda G. Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

²⁰ H.-G. Gadamer, *La varietà europea. Eredità e futuro*, in Id., *L'eredità dell'Europa*, tr. it., Torino, Einaudi, 1991, p. 21.

Nemmeno tanto paradossalmente, nell'*architettura fluida* della Mitteleuropa, il cui limite è ancora oggi "fluttuante" – secondo un'immagine di Hugo von Hofmannsthal – l'unico *pilastrò stabile* resta il suo principale fiume, il Danubio. Ha scritto Magris:

Il Danubio è spesso avvolto da un alone simbolico antitedesco, è il fiume lungo il quale s'incontrano, s'incrociano e si mescolano genti diverse, anziché essere, come il Reno, un mitico custode della purezza della stirpe. È il fiume di Vienna, di Bratislava, di Budapest, di Belgrado, della Dacia, il nastro che attraversa e cinge, come l'Oceano cingeva il mondo greco, l'Austria asburgica, della quale il mito e l'ideologia hanno fatto il simbolo di una Koinè plurima e sovranazionale, l'impero il cui sovrano si rivolgeva "ai miei popoli" e il cui inno veniva cantato in undici lingue diverse. Il Danubio è la Mitteleuropa tedesca-magiara-slava-romanza-ebraica, polemicamente contrapposta al Reich germanico, un'ecumene "hinternazionale", come la celebrava a Praga Johannes Urzidil, un mondo dietro le nazioni.²¹

Questa percezione composita, articolata e complessa non poteva che favorire lo sviluppo di personalità abituate a immedesimarsi nell'altro, a far propria l'identità altrui senza per questo rinunciare alla propria, in una strategia che preferiva la tattica dell'imitazione anziché quella del dominio, tipica di quelle porzioni del continente abitate da popoli demograficamente più grandi e culturalmente omogenei. Una percezione/conoscenza multiforme che dovrebbe animare ogni giorno dell'anno accademico anche l'Università

Il filosofo Remo Bodei, presentando l'opera di Blumenberg, ha scritto che le metafore sono "modi originari [...] di orientarsi e disporsi nei confronti della realtà, atteggiamenti che si assumono ancora prima di ogni presa di posizione riflessiva".²² La lettura e il tentativo di comprensione di un contesto storicamente articolato come l'area carpato-danubiana necessitano più di altri di "metafore guida" per esprimere ciò che non è pienamente concettualizzabile, per poi inserirlo nella ricostruzione storiografica del passato. Di questa complessa operazione culturale l'Università Babeș-Bolyai è protagonista in quanto entità

²¹ C. Magris, *Danubio*, Milano, Garzanti, 2015, p. 28 s.

²² R. Bodei, *Introduzione a Blumenberg, La leggibilità del mondo*, ed. it., p. XX.

pluralistica nella complementarietà delle sue componenti, chiamata a costituire e a garantire un *equilibrio umanistico*.

Concludendo, torna alla mente una celebre frase attribuita a Winston Churchill che, oltre ad essere stato un politico di prima grandezza, fu apprezzato scrittore di storia: "I Balcani producono più storia rispetto a quanto ne riescono a digerire". Potremmo applicarla anche alla Transilvania, col dato aggiuntivo di un capillare fermento inter-ecclesiale, forse non sempre sereno ma di grande stimolo evangelico. La *metafora*, più volte evocata, dell'area mitteleuropea come sistema di circolazione di idee ed esperienze, è una *presenza* che torna utile in questo preciso significato, perché per secoli essa costituì e tuttora rappresenta un territorio di assorbimento, pur nella dialettica dei poteri, delle tensioni che si accumulavano alle frontiere del continente. Resta da capire se di questa storica funzione sia rimasta una concreta traccia operante. Certamente l'Università Babeş-Bolyai, con le sue facoltà, i suoi corsi, le sue lingue di insegnamento, l'apertura internazionale e l'attenzione verso l'articolato mosaico comunitario del suo bacino territoriale, deve farsi carico di questa difficile ma straordinaria eredità, e ciò con una prospettiva istituzionale che alla dimensione giuridica unisca una missione ulteriore, poiché la potenza e la durata di uno *status quo* sono in ogni caso temporanee o incomplete di fronte a quelle del regno della Verità. Ad Augusto che, nel romanzo dello scrittore mitteleuropeo Hermann Broch, esaltava con abilità retorica l'eternità dello Stato romano, il poeta Virgilio così rispose:

„Eterna è solo la verità [...] perché essa sola è realtà assolutamente immutabile; e chiamati alla verità, chiamati al riconoscimento, chiamati all'atto della verità i popoli e, al di là di ogni nazionalità, gli uomini diverranno per sempre, eternamente partecipi del regno, senza confini. Solo nell'atto della verità è possibile vincere la morte, la morte passata come la morte della futura; solo così si compie il risveglio dell'anima assopita alla conoscenza universale, che è una grazia innata in ogni creatura che rechi un volto umano. Verso la verità, dentro la verità cresce lo Stato, a lei è destinato il suo interno sviluppo, in lei lo Stato trova la sua definitiva realtà e risale alla sua origine celeste e divina affinché lo splendore dei tempi infiniti si compia in questa età, si compia come regno dell'uomo, come regno della

divina umanità, come il regno che sta sopra tutti i popoli e tutti i popoli abbraccia. La mèta dello Stato è il regno della verità, che è disteso su tutte le terre verso quelle del cielo, poiché è nella crescente pietà che nasce il regno, la pace del regno, la realtà come dischiusa verità".²³



Photo: La chiesa dei Gesuiti a Cluj, oggi detta dei Piaristi, con l'antica sede del *Collegium Academicum Claudiopolitanum*, dove oggi sorge l'edificio centrale dell'Università Babeș-Bolyai (foto della seconda metà del secolo XIX).

²³ H. Broch, *La Morte di Virgilio*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 2003, p. 422.

THE DIDACHE.

THE FIRST TEXTBOOK OF CHRISTIAN EDUCATION

CĂLIN IOAN DUȘE

Rezumat: *Didahia* sau *Învățătura celor doisprezece Apostoli* este cea mai veche scriere din perioada post-apostolică. Ea este cea mai veche operă literară care aparține creștinismului post neotestamentar, fiind contemporană cu Evangheliile sinoptice, dar și cu unele Epistole pauline. *Didahia* a fost deosebit de prețuită în cadrul creștinismului primar și a reușit să exercite o puternică influență asupra altor scrieri creștine ulterioare. *Didahia* este cel mai vechi manual creștin pentru rânduiala bisericească, dar și pentru viața creștină. Această scriere a fost considerată ca fiind cel mai vechi catehism al religiei creștine și a făcut parte din Liturghia catehumenilor, servind la pregătirea lor pentru primirea Tainei Sfântului Botez. *Didahia* este o colecție de precepte morale, de instrucțiuni asupra organizării comunității, dar și un regulament ce arată funcțiile liturgice. Putem afirma cu certitudine că *Didahia* sau *Învățătura celor doisprezece Apostoli* are o importanță aparte pentru istoria creștinismului, datorită faptului că în această scriere avem cele mai importante informații despre doctrina creștină din epoca primară, despre viața liturgică, ierarhia bisericească, dar și despre comunitățile creștine ea putând fi astfel, considerată pe bună dreptate ca și primul manual de educație creștină.

Keywords: the Didache, primary Christianity, catechism.

Cuvinte cheie: Didahia, creștinism primar, manual creștin.

After the ascension to the heavens of our Lord Jesus Christ, the Saint Apostles have fulfilled with great love and responsibility the

commandments that they had received from Him: *“Go therefore and make disciples of all nations baptising them in the name of the Father Son and the Holy Spirit. Guarding them all that I have commanded you, and Here I am with you till the end of times. Amen.”* Mt. 28,19-20. In this matter, the Saint Apostles went to deliver “the good news” to all the nations, setting up lots of Christian communities and therefore less than a quarter of century, the beginnings of the Christian religion that had deep roots in Asia Minor, Cyprus, Macedonia, Achaea, Crete, Epirus and Italy and even further away reaching to Spain¹. Therefore, there will rise the first Christian communities due to the Saint Apostles preachings in the big cities of the Roman Empire: Rome, Alexandria, Antioch, Athens, Corinth, Thessaloniki, Efes.

After Jerusalem had been destroyed in the year 70 after Christ, Christianity will separate from Judaism and will propel its missionary activity so as to the end of the 1st century, the Christian communities were in full expansion. In that time also, after the Temple of Jerusalem had been destroyed in the year 70 after Christ, and also the Christians had been banished from the synagogues, the private homes will become the main meeting place of the Christian communities.² The Saint Apostles have left the followers that would continue their preaching activity and also to defend Christianity. The communal life in the time of the Saint Apostles had as a main belief that all the members are brothers and equals, and their community stood for Christian love and the desire to learn but more so to make a living out of Jesus Christs teachings.³

¹ Patriarhul Iustin, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, Editura Anastasia, București, 2003, p. 8.

² W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1983, p. 75.

³ Magistrand Ștefan C. Alexe, *Viața creștină după bărbații apostolici*, în: ST, Nr. 3-4/1955, p. 223.

Mentioning the Christians life in that time, Saint John Chrysostom says: *"This community resembled an angelic republic in which no one says something that is his, for those who have the same spiritual gifts, makes it easier to share the material ones."*⁴ What ensured this unity inside the community was the Holy Eucharist because in its communion there was no difference between a man, a woman, child or race or people and because of that it gathered them all destroying the barriers of selfishness and interest.⁵ In this time, the Holy Scripture was the core, but also the continuous source of the spiritual Christian life. It became the main tool that led to the Judaists conversion, but also of the pagans and its lecture caused deep soul transformations.⁶

This spiritual heritage, that the Saint Apostles have received from our Lord Jesus Christ, have spread it with so much love in the entire Roman Empire. They were the ones that left followers for their mission to be accomplished. Receiving from the Lord Jesus Christ this mission of preaching the Gospel, but also to shepherd the Christian communities that the Apostolic Fathers as followers of the Saint Apostles, have built up bishops, priests and deacons to lead on the road to salvation the new Christians after they will have died.⁷

The first fathers of the Church, according to the seniority are the ones who met in person or their apprentices⁸ and so it was considered that, if the Gospels are living proof that those around Lord Jesus Christ, the writings of the Apostolic Fathers would be the living proof around the Saint Fathers. They belong to the first two Christian generations from the end of the 1st century after Christ and the 2nd half of the 2nd century. They left a

⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia VII la Faptele Apostolilor*, 2, Migne, P.G. LX, col. 65.

⁵ Adrien P. Bondou, *Actes des Apôtres*, III-e, ed. Paris, 1933, p. 56.

⁶ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, EIBMBOR, București, 1984, p. 66.

⁷ Emil Dumea, *Teme de istorie a Bisericii*, Editura Sapientia, Iași, 2002, p. 23.

⁸ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Părinți Apostolici: primii martori ai Tradiției* în: GB, Nr. 9-10/1964, p. 757.

heritage with their writings that they had received from the Saint Apostles as some of them were contemporary or at least at end of their lives. Eusebius of Caesarea (263-340 after the birth of Christ) tells us that some of the Apostolic Fathers had been placed with leadership roles in the Church “*by those, who had seen and obeyed still the Lord*”⁹.

The Saint Apostles writings are living testimonies that they were the ones who met the Saint Apostles and their disciples. They are in the same time, the oldest testimonies when practicing the Gospels message in the Christian life, forming the dogma, of the divine liturgy, morality but, more so in organising the discipline inside the Church. Also, the Saint Apostles writings represent a true image of the life in the beginnings of the Church, but in the same time they make a transition from the revealed texts of the New Testament to the Patristic literature.¹⁰ These writings, as a heritage from the Apostolic Fathers, are marked by the scriptural and educational nature, and the epistles, especially, talks about doctrine subjects, but also some recommendations for specific areas in the lives of the Christians and ecclesiastical communities.¹¹ In the same writings of the Saint Apostles we have the first statements about the Canon and in this sense are worth mentioning the texts from the Didache 9, 5 the first letter of Saint Clement the Roman addressed to the Corinthians, but also the Epistles of Saint Ignatius of Antioch.¹²

We have to bring into light the fact that, in the ancient Christianity, the words Saints Apostles was unknown, and there wasn't a line called “*Apostolic Fathers*”. The Apostolic Fathers writings did not exist at that time under the form of a scroll, but they do reveal themselves at the end,

⁹ Eusebiu de Cezarea, *Scrieri I, Istoria bisericească, Martirii din Palestina*, în col. PSB 13, III, 36, 1, Traducere, studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, p. 137.

¹⁰ *Scrierile Părinților Apostolici*, Traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1995, p. 9.

¹¹ Pr. Dr. Mircea Florin Cricovean, *Aspecte teologice-literare în corespondența patristică*, Editura Marineasa, Timișoara, 2008, p. 82

¹² *Evangelii Apocrife*, Traducere, studiu introductiv, note și prezentări de Cristian Bădiliță, Ediția a IV-a adăugită, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 9.

in two biblical codexes: Codex Sinaiticus, from the 4th century after Christ, that comprises the Epistle of Barnabas and that of The Shepard of Herma, and Codex Alexandrinus from the 5th century after Christ that gathers the two Epistles of the Saint Clement the Roman.

The Patriarch of Constantinople Photios (858-867; 877-886 after Christ) will shed light on the fact that reading in a “small book”, βιβλιδάριον, three writings that contained I Clement, II Clement and the Epistle to Philipians of Saint Polycarp (Library 126.95. a 18-126.95 b.3). In the XIth century, the Hierosolymitanus manuscript 54 will group five writings under the following titles: The Didache, Barnabas, I Clement, II Clement and Saint Ignatius Epistles. Thereby, we will see that grouping these writings under the name of “*The Apostolic Fathers*” will belong to modern publishers that grouped some of the writings that belonged to Christians writers in the first two writings.

This will see the light in the XVIIth century due to the French scientist Jean Baptiste Cotelier.¹³ We own to him the credit for editing for the first time the works that could be found under the name of Barnabas, Herma, Clement, Ignatio, and Polycarp, together with its Martyrdom, under the name: *Patres aevi apostolici sive Sanctorum Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt Barnabae Clementis Romani, Hermae, Ignatii, Polycarpi opera edita et supposititia, una cum Clementis, Ignatii et Polycarpi actis atque martyriis. Ex manuscriptis condicibuseruit, correxit, versionibusque et notis illustravit.* They both appeared under two volumes in Paris in 1672.

This collection was improved by Johannes Clericus¹⁴ in two editions at Antwerpen in 1698 and at Amsterdam in 1724. Theologist

¹³ Jean Baptiste Cotelier was born in December 1629 at Nimes, France, and died on 12 August 1686 in Paris. He was a catholic theologian and a great patristic scholar.

¹⁴ Johannes Clericus, born on 19 March 1657 in Geneva, Switzerland died on 8 January 1736, in Amsterdam.

Thomas Ittig¹⁵ printed at Leipzig in 1699 *Patrum Apostolicorum greco-latina Library*. He used as a tool the second edition of Johannes Clericus. In 1765 Andreas Gallandi¹⁶ will repost in Venice, Jean Baptiste Cotelier's edition and along with these five authors: Barnabas, Clement the Roman, Herma, Ignatio of Antioch, Polycarp of Smyrna and its Martyrdom adds three more: the fragment of Papias, the fragment of Quadratus, and the letter to Diognetus: *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, Graeco-Latina in XIV tomos distributa. Opera scilicet eorumdem minora ac rariora usque ad XIII saeculum complexa, QUORUM 180 et amplius nec in veteri Parisiensi, neque in postrema Lugdunensi edita sunt*, 14 vv., Venetis, ex typographia Albritiana, 1765-1767.¹⁷

In 1883 Nicomedia's Metropolitan Philateos Bryennios published *The Didache or The Teaching of the Twelve Apostles*, that he had discovered, in the year 1873, in a Greek codex (the parchment nr. 446 sized small 19 x 15,5 cm) in the Holy Sepulchres Library from Constantinople. It was finished copied on the 11th of June 1056 after Christ, by a notary named Leon of Constantinople.¹⁸

From *The Didache* other fragments have been discovered in Greek, a translation in Georgian, but also parts of translation in Coptic and Ethiopic versions.¹⁹ So that, by publishing this texts, the number of the Apostolic Fathers reached the number eight.

¹⁵ Thomas Ittig, born on 31 October 1643 in Leipzig, Germany died on 7 April 1710, in his native city.

¹⁶ Andreas Gallandi, born on 7 December 1709 in Venice, Italia died on 12 January 1779 or 1780 in his native city.

¹⁷ *Părinții Apostolici Scrieri I, Ediție bilingvă*, Serie coordonată de Dan Batovici, Traduceri de Cristina Ciubotaru, Nicolae Mogage și Dan Batovici, Note de Nicolae Mogage și Dan Batovici, Tabel cronologic de Adrian Munteanu, Studiu introductiv și introducere de Dan Batovici, Ediție îngrijită de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași 2010, pp. 17-18.

¹⁸ diacon Ioan I. Ică jr. *Canonul Ortodoxiei Vol I: Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis, Sibiu, 2008, p. 47.

¹⁹ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, Universitatea Atena, *Patrologie, Vol I Introducere, Secolele II și III*, Traducere de Lector dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 167.

As we have already mentioned, we will see that under the name of the Apostolic Fathers, will be assigned a group and works that belong to the second part of the 1st century and the first half of the 2nd century after Christ. Nevertheless, neither the title of “Father” or that of the “Apostle” cannot be given to all these writers, because not all of them are “fathers” and not all are “apostles”, but it has been in use also like this, descending through the Holy Spirit, they all received the name of “Apostolic Fathers” and by this, history had proved it being right.²⁰

Among the writers that had a direct relation with the Apostolic Fathers, we have Saint Clement the Roman, which is one of the most important from the Apostolic Fathers. He was the 4th bishop of Rome (91-101 after Christ) and also after Saint Apostle Peter, who had as a follower Lin (67-78 after Christ) and Anaclet (79-91 after Christ).

Saint Ignatius Theophorus was a bishop in Antioch in Syria, as the second follower of Saint Apostle Peter, after Evodius. Although we haven’t got enough data about the exact year that he had been a follower of Evodius, we might consider the year 70 after Christ, as a beginning of his bishop’s seat, till the year 107 after Christ, when in the 20th December, was made a martyr in Rome, during the reign of the emperor Trajan (98-117 after Christ).

Saint Polycarp was a bishop of Smyrna and lived during the years 70-156 after Christ, and on 23rd of February was made a martyr during the persecution initiated by the emperor Antonin Pius (138-161 after Christ).

Papias was a bishop of the church in Hierapolis from Frigia and was a disciple of Saint Apostle Joan and friend with Saint Polycarp of Smyrna.²¹

²⁰ *Scrierile Părinților Apostolici, op.cit.*, p. 9.

²¹ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, Editura Basilica, București, 2015, p. 176.

From the texts that are part of the collection Apostolic Fathers, we remind here: *The Didache* or *The Teaching of the Twelve Apostles*, which is unnamed, known as the oldest writing from the first Christian centuries.

The Epistle of Pseudo-Barnabas is a writing belonging to the first century Christian writings such as: Clement the Alexandrine, Origen, Eusebius of Caesarea and Jerome, considered as the author of it, Barnabas, the one that was apostle and mission friend with Saint Apostle Paul. Even though it had a great recognition in Christian Antiquity, being embodied in the Sinaitic Codex, modern criticism doesn't consider Barnabas as its author.

The Shepard of Herma, was written, during the pontificate of Pope Pius I (140-154 after Christ) by his brother Herma. We have this information in the Muratori Canon, written in Rome in the 2nd half of the IIIrd century after Christ: *"As for the shepherd, it was written quite recently, in our era, in Rome, by Herma, while his brother Pius was a bishop of the Church in the city of Rome."* This information is confirmed also by the Liberian Catalogue of the Popes in the year 354 after Christ from Rome, in which it is that: *"During the reign of bishop Pius, his brother Herma had composed a book, in which are to be found the commandments that an angel revealed them to him under the shape of a shepherd."*

Saint Polycarp's Martyrdom, is a letter of the church in Smyrna addressed to the church in Filomelia, Phrygia where the entire martyrdom of Saint Polycarp is described in the year 156 after Christ.²²

In the text edited then among the works of the Apostolic Fathers we can find *"The letter to Diognet."* It can be found in the issues of Franz Xaver von Funk²³, *Patres Apostolici*, I. H. Laupp, Tubingen, 1901, pp. 390-413, Oscar von Gebhard, Adolf von Harnack, Theodor Zahn, *Patrum Apostolicum Opera, Editio sexta minor*, Leipzig, 1920, pp.78-86; Karl

²² Damian Gheorghe Pătrașcu, *Patrologie și Patristică, sec I-IV*, (ediția a-II-a, revizuită și adăugită), vol I, Editura Serafică, Roman 2007, p. 57.

²³ Franz Xaver von Funk, was born on 22 October 1840 in Abtsgmünd Germany died on 24 February 1907 in Tübingen. He was a famous historian and catholic theologist.

Bihlmeier, *Die Apostolische Vater. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe*, J.C.B Mohr, Tübingen Lesebuch, Berlin, 1902, pp. 356-363.

This work, that has only 12 chapters, is not mentioned in the Christian ancient and medieval literature. It was discovered by the student Tommaso of Arezzo, around the year 1436 in Constantinople, on a scroll that most likely belonged to the XIV th century. This scroll was used by a fishmonger to wrap the fish, and later on was bought by the municipal library from Strasburg, where it was kept until 24 th of August 1870. When it got destroyed by a fire due to the bombing during the French-German war.²⁴ Copies can still be found after this scroll at Tubingen and Leiden, and after these copies, the entire work was published several times in over 70 editions, and the one that had printed it for the first time was Henricus Stephanus in 1952.²⁵ There were along the years, several issues about the author and the time of creating this writing, most likely as the early church writers had never seen this work before.²⁶ The exact writing time is unknown, it could be around the end of the 2nd century or around 200 after Christ or the beginning of the 3rd century.²⁷

The writings of the Apostolic Fathers are extremely important not only historical but also religiously. They are a perfect reflection of the life the Christian communities had in the post apostolic era, but also the problems they had come up against. Literary speaking, they are simple works, with no interference of profane literature or Greek philosophy. What makes them unique is the influence of the Holy Scripture, where the Apostolic Fathers use many quotes.

²⁴ Damian Gheorghe Pătrașcu, *op.cit.*, p. 145.

²⁵ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu; *Patrologie* vol I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 178.

²⁶ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *op.cit.*, p. 295.

²⁷ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *op.cit.*, p. 232.

The Saint Apostolic writings had a great recognition in the early Church, being part of the biblical canon of some local churches. As we already mentioned in Codex Alexandrinus from the 5th century after Christ, also belonged the Epistle to the Corinthians of Saint Clement the Roman. In many churches they used to quote from this epistle during the religious ceremony. Eusebius of Caesarea tell us that:

“We have inherited from Clement a single epistle known as authentic, quite long and wonderful, that he had written as being part of the church in Rome to that of the Corinthians, because of some rebellions that started at that time. As we can see, this epistle was used in all the public gatherings and it is still used even today.”²⁸

The writings of the Apostolic Fathers were highly valued by the early Church, morally and liturgically speaking. They have a certain pastoral specific and its style and content develops the one from the New Testament's books, especially from the epistles. They belong to certain zones in the Roman Empire, Asia Minor, Syria, Rome and Alexandria.²⁹ As we can see from the geographical spreading of the Saint Apostles, we can notice that the Christian writings rise in the most important cultural traditions. In these areas have worked some of the most important Apostles, and their memory remains vivid among the communities they have established.

Moreover, the Apostolic Fathers writings have an amazing worth due to the fact that they are documents when it comes to tradition and belief from that time.³⁰ The Apostolic Fathers were the first that have set the basis about the teachings of man being a God that matches an inner logic of the God being a human, and in a virtual way this idea can be

²⁸ Eusebiu de Cezareea, *op.cit.*, III, XVI, p. 117.

²⁹ Johannes Quasten, *Patrologia, vol I, fino al Concilio di Niceea*, Traduzione italiana del Dr. Nello Beghin, Editura Marietti, 1980, p. 44.

³⁰ Berthold Altaner, *Patrologia*, Traduzione a cura del Rev Dott. E. Della Zuanna del Seminario Maggiore di Padova, VI Edizione, Editura Marietti, 1960, p. 60.

found at most of the Apostolic Fathers that insist upon the imperishable and immortality effects of the salvation³¹

As we could see from the 1st century and especially in the 2nd half of the century, Christianity was booming. It will go beyond the borders of Judea, reaching to the Jew communities, that were spread in the entire Roman Empire, but also could be found among the pagan communities.³²

Through their lives and their writings, the Apostolic Fathers have set the basis for Christian theology that will be carried on and deepened by the Apologists, but especially by the Holy Fathers in the centuries that followed.³³ The Apostolic Fathers and the Apologists had as a main concern to define the attitude of the Church towards Judaism of the “so-called *gnosis*” but also the Heretical doctrine, succeeding in setting up the basis of the Tradition.³⁴

According to this short introduction of the Apostolic Fathers we will understand the importance of the Didache inside the early Christianity but also how it managed to have such a strong influence on other Christian writings that followed.

*The teachings of the Twelve Apostles (Didachē tōn dōdeka apostolōn) or more so The Teaching of the Lord to the people through the 12 Apostles (Didachē tou kyriou dia tōn dōdeka apostolōn tois ethnesin), or simply The Didache, is the title the great patrologist Johannes Quasten states the following: “it is the most important document of the sub-Apostolic age and the oldest source of church discipline that we have at hand.”*³⁵ In the first four centuries of the Christianity, the Didache was considered an inspirational book although

³¹ J. Gross, *La Divinisation du chrétien d'après les Peres grecs*, Paris, 1938, pp. 115-125.

³² Adalbert Hamman, *Părinții Bisericii*, traducere de pr. Ștefan Lupu, Editura Sapientia, Iași, 2005, p. 13.

³³ Călin Ioan Dușe, *Părinții Apostolici*, în: STGCV, Nr. 1-2/2014, pp. 123-130.

³⁴ Paul Evdochimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană, Învățătură patristică, liturgică și iconografică*, Traducerea, prefața și notele Pr. Lect. univ. Dr. Vasile Răducă, Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1995, p. 43.

³⁵ Jaroslav Pelikan, *Credo, Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturișirilor de credință în tradiția creștină*, Traducere de Mihai-Silviu Chirilă, Editura Polirom, Iași, 2010, p. 333.

it was never a part of the New Testament Canon and it never belonged to one of Biblical uncial codex.³⁶

This script is the oldest literary writing that belongs to the New Testament after Christianity, being contemporary with the Synoptic Gospels, but also with some Pauline epistles. *The Didache or The teaching of the Twelve Apostles* was well known in the first centuries of the Christianity and it had an important influence on some of the writings that followed it. In that way it influenced other writings such as Apostolic Teachings, Apostolic Ordinances, Apostolic Constitutions, The Epistle of Barnabas, Alexander Clement, Origen and other writers. These mentioned above talk about it and even repeat some of the parts from its content, and Alexander Clement (150-215 after Christ), Origen (185-254 after Christ), the bishop Serapion of Thmuis from Egypt dead around 362 after Christ, Dorota of Gaza (Palestine 500-550 after Christ) and also Saint John the Ladder (570-649) called it "*Scripture*." Other saints retell parts from *The Didache* or *The Teaching of the Twelve Apostles* but never mention its name and they are: Saint Clement the Roman, Saint Hippolytus (170,175-235 after Christ), Tertulian (160-240 after Christ), Saint Ciprian (200-258 after Christ) and also Rufin of Aquileea (345-411 after Christ). The great historian church Eusebius of Caesarea (265-340 after Christ) points to certain fragments from *The Didache* and names it *The Teaching of the Twelve Apostles*: "*Among apocryphal must be mentioned "Paul's Acts", the book named "The Shepard, "Peter's Revelation", then the so called "Barnabas Epistle", the writing with the title "The Twelve Apostles Didache" and then as mentioned earlier "Joan's Revelation", as we may consider, the last one mentioned, rejected by some, but recognised and accepted by others.*"³⁷

Saint Athanasius the Great, the bishop of Alexandria (295-373 after Christ) in the 39 Festal Epistle from the year 367 after Christ mentions it with the title "*The Teaching of the Twelve Apostles*", quotes from it and sets it

³⁶ Diacon Ioan I. Ică jr. *op.cit.*, p. 247.

³⁷ Eusebiu de Cezareea, *op.cit.*, III, XXV, 4, p. 127.

among the writings recommended by the catechumens together with the educational books of the New Testament: "*Solomon's wisdom*", "*The wisdom of Jesus the son of Sirach*", "*The 3rd book of Ezra*", "*A Didache of the Apostles and The Shepherd*."³⁸ More so, Saint Benedict of Nursia who is the founder of the western monkhood, quotes from it.

So that, until the XIV th century, *The Didache or The Teaching of the Twelve Apostles*, was an inspiration source for many writings of this genre, but unfortunately at the beginning of the century and until 1873 when it was discovered by the Metropolitan Philoteos Vryennios of Nicomedia on a piece of scroll, it had been long forgotten. This scroll will reach the Greek Patriarchy from Jerusalem (HIEROSOLYMITANUM 54) dating as far as 1056 after Christ. The text's elongation equals that of the Epistle to the Galatians of Saint Paul the Apostle, approximately ten thousand seven hundred letters long.³⁹ It was written by Leon that names himself "*the notary and the sinner*" and next to *The Didache or The Teaching of the Twelve Apostles*, it also contains: Barnaba's Epistle and the two Epistles to the Corinthians of Saint Clement the Roman.

The manuscript from Jerusalem has a double title: *The Teaching of the Twelve Apostles and The Lord's Teaching to the People through the Twelve Apostles*. The first title suggests that the teachings belong to the Lord's Apostles, being 12 all together to distinguish them from the other teachers from the 1st and the 2nd centuries after Christ, that were named also "*apostles*" that would preach the Gospel from one town to another. The second title suggests the fact that the Saint Apostles never added anything from their own knowledge, but they present all they had from the Lord Jesus Christ, and the words "*to the people*" shows that it was addressed to the pagans, but also to the Christians that came from pagans.⁴⁰

³⁸ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, *op.cit.*, p. 85.

³⁹ Idem, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, p. 33.

⁴⁰ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *op.cit.*, pp. 67-68.

The Didache offers an image about a church that was still tied up by Judaic religions in thinking and in practicality. The Christian communities have converted Christians from within the pagans and these had to be trained in the new teaching.⁴¹ In the same time, *The Didache* is the oldest Christian textbook for the church ordinance and for the Christian life.⁴² This writing was considered as being the oldest catechism of the catechumens liturgy, as having as a purpose their preparation for receiving The Sacrament of the Holy Baptism.⁴³

The Didache is a set of moral codes, a guideline on organising the community, but also a regulation that points out the liturgical functions⁴⁴, also it is the oldest document, canonical and liturgical of the Christian church being also a handbook for travelling for the apostles that travelled to rural Syria.⁴⁵

We can't tell for sure the exact date at which *The Didache* was written, because it fluctuates according to Jean Paul Audet, *The Didache* would have been written in the same time with the Synoptical Gospels and the Pauline Epistles, between 50-70 after Christ. The image The Didache gives to the life and organisation of the church is the same with that of the Saint Apostles (year 63 after Christ). At the end of the XV th century, *The Didache* recommended that the life of the Christians to go as it is written in the Gospels: "*And the deed shall be done as it is written in our Lord's Gospel.*"⁴⁶ This recommendation could have been made only after

⁴¹ Pr. John Anthony McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*, Traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu, Ediție îngrijită de Dragoș Mîrșanu, Editura Doxologia, Iași, 2014, p.119.

⁴² Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, p. 173.

⁴³ Pr. Prof. Dumitru Călugăr, *Catehetica, Manual pentru Facultățile de Teologie*, ediția a III-a îngrijită și postfață de Pr. Prof. Dr. Sebastian Șebu, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, p. 33.

⁴⁴ Johannes Quasten, *op.cit.*, p. 35.

⁴⁵ diacon Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 247.

⁴⁶ *Didahia celor Doisprezece Apostoli (Siria occidentală, cca 50 sau 90-100)*, XV, 4, în: diacon Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 571.

the Gospel by Saint Apostle Mathew had been rewritten it in Greek⁴⁷. We mention here that the Gospels were written at over 30 years after the Resurrection⁴⁸, and the Gospel by Mathew was rewritten in Greek in the years 65-70 after Christ.⁴⁹ These claimings that *The Didache* was written at that time was confirmed by the fact that it makes no reference to Jewish and gnostic heresies, that are mentioned in the writings of Saint Apostle Joan, Saint Ignatius of Antioch, but also in those of Saint Polycarp of Smyrna⁵⁰. According to the other opinions, *The Didache* would have been written between 50-150 after Christ, but today many believe and approve that it was written in the last decade of the 1st Christian century.

The author of *The Didache* is a Christian coming from Judaism and the place it was written according to some, would be Egypt, Palestine or Syria, where the number of the converted Jews to Christianity was on a large scale.⁵¹ Also, according to internal clues it was established with precision that the author of *The Didache* would have been an “apostle” with an established missionary route.⁵² This would have practised a strong missionary activity, in the rural areas in the North of Palestine and of Syria, in the years 50-100 after Christ.⁵³ The fact that the Alexandrian writers quote from *The Didache*, but also finding a fragment from it in Egypt, doesn’t constitute precise facts that it was written and published in Egypt. Some urges in the 13 th chapter lead us in believing it could have been written in another area in the country or in a small town.⁵⁴ This is why *The Didache* is a very early book that talks about the ecclesiastical

⁴⁷ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu; *Patrologie* vol I, *op.cit.*, p. 65.

⁴⁸ *Noul Testament: Evanghelia după Matei*, Introduceri, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Curtea Veche, București, 2009, p. 11.

⁴⁹ *Noul Testament*, EIBMBOR, București, 1993, p. 1.

⁵⁰ Pr. prof. dr. Ioan M. Bota, *Patrologia*, Casa de Editură “Viața Creștină”, Cluj-Napoca, 1997, p. 18.

⁵¹ Damian Gheorghe Pătrașcu, *op.cit.*, p. 61.

⁵² Johannes Quasten, *op.cit.*, p. 35.

⁵³ diacon Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 247.

⁵⁴ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, *op.cit.*, p. 95.

life and organisation in that beginning stage of Christianity.⁵⁵ In the same time, we can strongly state that The Didache is a summary of the necessary material for the catechumens instruction, this is why it was used by all the great late catechists.⁵⁶

The Didache or The Teaching of the Twelve Apostles is a composite writing, a kind of a textbook for the Christian communities that contains texts with different origins and genre.⁵⁷ It was written to guide the Gospel, but in the same time *The Didache* can be considered as the first textbook of Christian education.

The Didache has 16 chapters and it was intitled "*The book of the Two Pathways*" so that it could be divided in 3 parts and one epilogue.⁵⁸

The first part contains chapters I-VI and gives moral guidance when it comes to the two pathways: the pathway of life and death, known from the Greek source (Parmenide, The chart of *Kevet* (Πίναξ Κέβητος), and of neoPythagoras and Judaic (The Old Testament and a the Manual of submission (Εγχειρίδιο πειθαρχίας). Most certainly the author of *The Didache* had beforehand the Judaic original text of the two pathways and also guidelines of behaviour and Church order. He joined the two texts and inserted what needed at the surface level and added the second part, especially considering it being important for the issues of the time.⁵⁹

Some investigations connected to the discoveries from Qumran points to the possibility of mixing ideas between the two pathways from *The Didache* and The discipline textbook from Qumran. Definitely though *The Didache* doesn't maintain the dualist theories that were met in the Qumran text, but we can find some approaches with the Judaic wisdom

⁵⁵ Diarmaid MacCulloch, *Istoria creştinismului: primii 3000 de ani*, Traducere de Cornelia Dumitru şi Mihai-Silviu Chirilă, Editura Polirom, Iaşi, 2011, p. 122.

⁵⁶ Pr. Prof. Dumitru Călugăr, *op.cit.*, p. 33.

⁵⁷ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine I De la Apostolul Pavel până la epoca lui Constantin cel Mare*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 147.

⁵⁸ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie* vol I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2009, *op.cit.*, p. 61; Johannes Quasten, *op.cit.*, p. 35.

⁵⁹ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *op.cit.*, p. 166.

writings, taking into consideration the fact that, to some extent, Christian wisdom and ethics could rely on Judaic tradition.⁶⁰

The author of *The Didache* tells us that:

“There are two pathways: one of life and one of death (Ir. 21,8), and there is a big gap that lies between these two.”⁶¹

The path of life contains as a basic rule the love of God, that represents a commandment and a duty, because He is our Creator, but also the requirement of loving our people because they are our brothers.⁶²

“Thus this is the path of life: First, love God, He who put life into you (Dt. 6,5; Mt. 22,37), second of all, love your neighbour as you would love yourself (Iv. 19,18; Mt. 22,39), and all that you wouldn’t want to be done to you, don’t do to others (Tob. 4,5; Mt. 7,12).”⁶³

The following cutaway describes the personal duties with the recommendations to stay away from all the flaws and sins known to the two worlds, that of the Old Testament and the paganism, pointing out and dodging the sin of the flesh, keeping away from cruelty, devilry⁶⁴ but coming together with recommendations to prayer, fasting, love towards your people, abstinence of the flesh, but also good deeds that the Christians are endowed to do:

“And the teaching of these words is: Bless those who curse you and pray for your enemies, fast for those who persecute you (Mt. 5,44), for what joy can be there found when you love those who love you? Pagans do this not? (Mt. 5,46-47) You shall love those who stand against you (Mt. 5,44) and you shall not have enemies. Refrain from the sins of the flesh. If someone slaps you over the right cheek turn the other one too. (Mt. 5,39) and thus you will be perfect. If one compels you to walk a mile, you shall walk two. (Mt. 5,41) If someone asks for your jacket, give him the shirt too. (Mt. 5,40) If someone takes whatever is not yours, don’t ask for it back (Lc. 6,30), for you won’t be

⁶⁰ Remus Rus, *op.cit.*, p. 173.

⁶¹ *Didahia celor Doisprezece Apostoli (Siria occidentală, cca 50 sau 90-100)*, I, 1, în: diacon Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 565.

⁶² Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, *op.cit.*, p. 98.

⁶³ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, I, 2, *op.cit.*, p. 565.

⁶⁴ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, *op.cit.*, p. 33.

able to. Whoever asks something from you give it to him and don't say no (Mt. 5,42), for The Father wants to give himself from His gifts. Blessed be that who gives according to the law for he was found righteous. Woe unto him that takes! for those who takes needing it, shall be found innocent, but who takes not needing it, shall be held to account why he took and for what; and under restriction shall be searched for the things he did and shall not see the light until the last dime will be given back (Mt. 5,26). On the same subject it is said that: Your mercy deeds shall be so rich until you will know who to choose" (Cf. Sir. 12,1).⁶⁵

As we could see from these urges, love for your people is widely presented, under its different aspects, especially the social one, being argumented with texts from the Holy Gospel. We can clearly see emerging a new moral and social belief, that sustains love and innocence through perfection. This is the new society that rises from the slavery of the inferno and wishes to make its members equals under all aspects of life.⁶⁶

In the second chapter follows a new series of commandments with a moral data:

"The second commandment of the teaching: you shall not commit adultery (Iș. 20,13); you shall not tarnish the children, you shall not commit adultery, you shall not steal (Iș. 20,14); nor practice witchcraft (Dt. 18,10); nor shall you kill your baby by abortion, you shall not desire those of your brother (Iș. 20,14), you shall not speak evil (Iș. 21,16), you shall not keep anger (Pr. 12,21; Za. 7,10) you shall not be two faced in your thinking or in your words (Sir. 5,9,14; 6,1), for duality in the word is the road to death. You shall not use lying words, nor empty but shall be strengthened by action. You shall not be greedy, nor ravishing nor full of pride or mischievous, nor shall you receive any mean counsels towards your brother. You shall never hate anyone, but some to be scolded ,and other to be prayed for, and others to be loved more than your own life."⁶⁷

The 3rd chapter comprises the guidance of the wise man with many moral arguments with quotations from the texts of the New Testament:

⁶⁵ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, I, 3-6, *op.cit.*, pp. 565-566.

⁶⁶ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, *op.cit.*, p. 98.

⁶⁷ *Didahia celor Doisprezece Apostoli* II, *op.cit.*, p. 566.

"My son, stay away from any evil and all that resembles it. Never be mad, for being mad leads to murder, nor full of pride or quarrelsome or ill-tempered for all that turns a man into a murderer. My son, you shall not be desiring the flesh, for the flesh leads into temptation, nor to watch with a sinful eye for all that leads to adultery. My son, you shall not predict in the flight of the birds as that leads to idolatry, nor shall you practice chants, astrology or cleanings, or wish to see or hear for all this gives birth to idolatry. My son, you shall not be a liar, for lying turns into robbery, nor loving the coins or the vain glory for from all this the robberies are born. My son you shall not talk back ,for talking back leads to blasphemy, nor arrogant, or with ill thoughts, for from all this blasphemies are born. Be kind, for those with kindness shall rule the Earth (Ps. 36,11). Be long enduring, merciful with no wickedness, peaceful and good and always be fearful for the words that you have just heard (Cf Is.66,2). Never let your soul be close to the proud ones, but stay next to the righteous and humbled. For all that you encounter receive them with joy, for nothing moves without God."⁶⁸

This addressing formula: "*My son*" used many times, tells us about the preaching part of the writing, at least in some fragments. It might be a surprise the negative format used in the recommendations from the path of life, but they are justified due to the flaws, and the virtues. Recommending to receive all the events as good doesn't mean being passive, but it is a red flag on looking upon Divine providence that governs everything."⁶⁹

The 4 th chapter is mostly about individual behaviour, and also the social one, inside the Church, and in the Christian communities:

"My son, behold your Father's words day and night, remember to praise the Lord, for where there is holiness, there is God. Search every day of your life the lives of the Saints, to rest your heart upon them. You shall not be a splitter but one who is a peace maker, judge rightfully and you shall not look upon the face of man when faced with sins. You shall never doubt if one thing is right or not. Never reach your hands when taking and don't ever make them small when giving (Dt. 15,7; Sir. 4,31). For if there is enough from your hands, gift it for your sins. Never waver in giving, for you will know He who gives plenty (Pr. 19,17). Don't turn your back from the one in need (Sir. 4,5), and put all there is with your brother and never tell they are

⁶⁸ *Ibidem*, III, p. 566

⁶⁹ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, *op.cit.*, p. 99.

not yours; for if you are brothers in all there is brothers shall remain into eternity.”⁷⁰

The path of life relies therefore on several commandments, positive and negative as humbleness and gentleness, on the attitude towards the brothers from the community on mercy acts, but also on leading a house and a family with wisdom:

”Always keep a close eye on your son, on your daughter, but from the early childhood teach them the fear of God. Never command brutally the slave or the servant that puts the faith in the same God, so as not to stop fearing God that rules over both of them for He does not come for the man, but for the spirit he has inside. And you, all slaves be submitted to all your masters with shame and fear as to the face of (typos) of God.”⁷¹

The education of children and the slaves is inspired but the Epistles to the Ephesians and that of Philemon to Saint Apostle Paul. Therefore, the sons and daughters of the Christians must be fearful of God, so in that matter their moral life should be according to the teaching of the Church. It might be said that slaves are urged to bow their masters as “*to a face of God*”, their masters in turn are advised to be gentle with them, for if not, it might be so that the slaves stop fearing God and leave the Church. Christians are one body in unit and are equals and between a master and a slave no difference lies anymore inside the Church. Comparing it to the Pauline doctrine, *The Didache* couldn’t ban legally the slavery especially in early times, because it was part of the Roman Empire, and it was a slavery system not only religiously but also morally.

The Church managed to lift the slaves to the same level as their masters, some reached a bishop level but with all this, they remained socially with the same status. Most certainly there were many Christian families where the slaves were equal with their masters but this situation was rarely met as we could see in *the Didache’s* commandment by the author.

⁷⁰ *Didahia celor Doisprezece Apostoli V, op.cit.*, pp. 566-567.

⁷¹ *Ibidem*, IV, 9-11, p. 569.

“*The path of life*” ends with some recommendations against hypocrisy and all that is not pleasant in front of God, but also a guiding to keep the laws of the Lord without adding or taking out parts of it.⁷²

“Stand against any hypocrisy and all that is not pleasing in front of God. Never abandon the laws of the Lord, but keep with all your heart what you have received, without adding or taking out (Dt. 4,2; 13,1). In the church confess all your sins and never meet your prayer with a heavy conscious. This is the way of life.”⁷³

As we can see, the author of *The Didache* recommends that sins must be confessed in the Church.

“*The path of death*” is evil, full of curse, murders, adultery, robbery, false testimonies, prideful, injustice, greed, deception, shameful words, fearless,⁷⁴ pride:

“And the path of death is: first of all wicked and full of curse killings, adultery, ways of the flesh, robbery, idolatry, witchcraft, kidnappings, false testimonies, hypocrisy, duplicity, prideful, evil, shameful words, jealousy, daring, pride, the persecutors of the good, the haters of the truth, the lovers of the lie, the ungrateful in repaying the right ones, the haters of the good, and the right judgement, those who stand for evil, and far away from kindness and patience, lovers of those that perish, those who do not pity the poor or those in pain, and those who do not know the Creator, the murders of children, those who destroy the beings of God, that turn their back on the poor and the put sufferance on those who suffer more, those who protect the rich, the judges of the poor ones, sinful people. Repent my children of all like these ones! Be sure that no one turns you away from God. For if you will wear the yoke of God (Mt. 11,29), and so you will be perfect, and if not, do all what you can, but stay away from the meat brought to the idols, for it is adoration brought to the dead Gods.”⁷⁵

As we can see, in *The Didache*, the path of death takes up a lot of space for only one chapter comparing to the four ones that were

⁷² Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, *op.cit.*, p. 101.

⁷³ *Didahia celor Doisprezece Apostoli IV*, 12-14, *op.cit.*, p. 567

⁷⁴ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *op.cit.*, p. 69.

⁷⁵ *Didahia celor Doisprezece Apostoli IV*, 12-14, *op.cit.*, pp. 567-568.

considered as necessary for the path of life. The author of *The Didache* after the writing of the sins from which the path of death is formed, he describes the ones that walk on the path and gives guiding to shelter the children from those like these ones.

At the end of the 6th chapter, we can find a conclusion referring to these two paths, and this conclusion contains the essence from the path of life and also the guidance to perfection. Those who are not able to reach perfection are guided to do what they can, finding here a balance that takes into account the strict reality of facts. As we can see the text from the two pathways, we can clearly say that in the first centuries of Christianity, the two paths represented a serious moral catechism that had a great recognition, but also a wide spreading, and at the beginning, also individual one from the rest of the chapters in *The Didache*. We discover in this way, the two paths, the problem of life especially, of confessing the sins in the church, but also fasting from the meat served to idols⁷⁶, one of the stipulations in the Apostolic Synod from Jerusalem in the year 50 after Christ.

The second part contains the chapters VIII-X and it has a great significance for liturgical history⁷⁷ because it has a liturgical guiding about: the baptism, fasting, prayer, eucharist and confessing. So as we could see in the first 6 chapters, before presenting the most important aspects connected to the Sacrament of the Holy Baptism, the author of *The Didache* prefaced the text with many moral codes that form a small "catechism" named „*The two ways*" (of life and death) containing a „*catechesis*", that make reference to the moral Christian life.⁷⁸ Having as a base the Ten Commandments but also other texts from The Sermon from the Mountain and also other passages from the Holy Gospel „*the catechesis*" represented by the two ways, made it possible that inside *The Didache*

⁷⁶ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, *op.cit.*, pp. 101-102.

⁷⁷ Johannes Quasten, *op.cit.*, p. 36.

⁷⁸ For more details: Willy Rordorf, „*An Aspect of the Judeo-Christian Ethic the Two Ways*", în: *The Didache in Modern Research*, E. J. Brill, 1996, pp. 148-164.

they played the role of „*prebaptist catechesis*“, that was used for adults that converted into Christianity⁷⁹. The two ways, as we could see, had as a main objective in exposing the belief system .

In chapter VII are presented the guidings referring to performing The Sacrament of the Holy Baptism: ,

“And when it comes to baptism, baptise like this: after saying all this, baptise in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit.” (Mt. 28,19) in a river. If there is no river around, baptise in a different water, if not in cold water then in warm water. And if you have none, pour water on the head three times, in the name of the Father, of the Son and the Holy Spirit.” But he who gets a baptism should fast a day or two before the ceremony.”⁸⁰

Also, the author of *The Didache* says that only those who have received the baptism will be able to receive the Eucharist:

“No one shall eat, or drink from your Eucharist, for those baptised in the name of the Lord, for this is God is saying: Don’t feed the holy to the dogs!” (Mt. 7,6).⁸¹ From what we can see in these texts of The Didache we may notice it presents a process of christian imitation, formed from other stages: catechesis, fasting, baptism, prayer and participating at the Holy Eucharist.⁸²

In this way, we may see that those who went through this process of Christian initiation, went through a period of prebaptist catechesis. Afterwards, there was another stage for the baptism, where the one that received it but also the one that would do the baptism of the entire community⁸³, would fast before a day or two. After this period of preparation followed the actual baptism through sinking or by pouring water as it was possible by saying the following: In the name of the Father,

⁷⁹ Idem, “Baptism according to the Didache”, in: *The Didache in Modern Research*, E. J. Brill, 1996, p. 216.

⁸⁰ *Didachia celor Doisprezece Apostoli VII*, op.cit., p. 568.

⁸¹ Ibidem, IX, 5, op.cit., p. 569.

⁸² Jonathan A. Draper, *Ritual Proces and Ritual Symbol in Didache 7-10*, in: *Vigiliae Christianae*, 54; 2/2000, pp. 127-128.

⁸³ Franz Joseph Dölger, *Der Exorzismus im alt christlichen Tauf ritual*, Paderborn, 1909, pp. 80-86.

of the Son and of the Holy Spirit”, as the commandment of our Lord Jesus Christ. Mt. 28,19.

The author of *The Didache* doesn't say exactly when it takes place or when it is done. Also *The Didache* doesn't make a precise reference to how it is done, the one who will do it, nor how it should be done properly.⁸⁴

The formula that was used at the end of the baptism, but as we could see it, appears in three different forms. So the first two formulas from the chapters VII,1 and VII,3 present the text from the Gospel from Mt. 28,19. At the second formula of saying the baptism, the article *to*, is missing whereas the third formula, *eis onoma Kyriou* (in the name of the Father), from chapter IX,5, makes reference to a single person.⁸⁵ The fact that the author of *The Didache* clearly points out the material of the baptism, saying that it needs to be “fresh”, this being used as a synonym to “fresh water”⁸⁶, it also shows some Judaic interferences on the writing.⁸⁷ *The Didache* recommends that the baptism should be done in a flowing water, because this is the symbol of the life and death.⁸⁸

Also, there can exist special situations or even exceptional ones when warm water can be used, and also pouring water over the head three times by using the same formula⁸⁹ by using the text from Mt. 28,19. We have no reference to *The Didache's* text when it comes to anointing with myrrh after the baptism, or other ritual acts.

⁸⁴ Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation, Their Evolution and Interpretation*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999, p. 45.

⁸⁵ Oscar Culman, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel, 1963, p. 67.

⁸⁶ Willy Rordorf, *op.cit.* p. 218.

⁸⁷ Theodor Klauser, *Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions und kultur geschichtlichen Verstandnis von Didache 7, 1-3*, Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. F. J. Dölger zum 60. Geburtstag, Aschendorff, Münster, 1939, pp. 147-164.

⁸⁸ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 103.

⁸⁹ Johannes Quasten, *op.cit.*, p. 36.

As a conclusion we might say therefore that *The Didache* contains, as first example where it is clearly shown the prebaptist tradition from the first Christian century.⁹⁰

The Didache recommends that the Christian fasting should be done on Wednesdays and Fridays:

“And your fastings should not be it in the same time with those of self-righteous (hypokritai), for they fast on Mondays and Thursdays, but you, fast on Wednesdays and Fridays.”⁹¹

If the Christians would fast on the same days as with the self-righteous (Pharisees), there might exist the possibility that they would be influenced by their inner and outer soul posture reprehensible.⁹² The fact that *The Didache* recommends that fasting should be different than that of the Jews, on Mondays and Thursdays, and the prayers shouldn't be as those of the Pharisees, it also shows that it was written in the time where Christianity was still interfering with Judaism, somewhere between the Apostolic Synod from Jerusalem in the year 50 after Christ, when we can see the separation between Christianity and Judaism. We should not forget that it makes reference also to the guidings of the Apostolic Synod from Jerusalem, when it mentions avoiding eating the meat brought to the idols.

When it comes to the prayer, the author of *The Didache* recommends that it should be different from that of the self-righteous:

“And you shall not pray as the self-righteous, but as the Lord commends in His Gospel, Pray this way (Mt. 6,9-13; Lc. 11,2-4): Our Father, who art in Heaven, Hallowed be thy name, Thy kingdom come, Thy will be done, on earth as it is in heaven! Give us this our daily bread! And forgive us our trespasses against us! And lead us not into temptation, but deliver us from

⁹⁰ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Botezul în tradiția apatristică*, Editura Agnos, Sibiu, 2011, pp. 46-50.

⁹¹ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, VIII, 1, *op.cit.*, p. 568.

⁹² Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 105.

evil! For thine is thy kingdom, and the glory, for ever and ever. Amen! Pray like this three times a day.”⁹³

The prayer *Our Father* has a close version to that from the Gospel to Mathew 6, 9-13 and is probably not from the same root from the Gospel, but it might come from the liturgical tradition that was used at that time.⁹⁴ The fact that *The Didache*, points out to Christians to pray differently from the self-righteous, shows that we are in a Judaic surroundings widely spread. We can notice that when *The Didache* will mention the prophets, these ones will be able to pray as much as they desire, by using prayers of their own or inspired by the Holy Spirit. Saying the prayer Our Father three times a day will be a must for all the Christians,⁹⁵ so that it will be said at 3 o'clock, which corresponds to 9 o'clock, at 6 o'clock (12 hours) and 9 o'clock (15 hours) 12).⁹⁶

In chapter IX, *The Didache* speaks about The Eucharist (ἡ εὐχαριστία); it represents the core of the Christian cult being in the same time the base of the New Law set by the Lord Jesus at the Last Supper:

“And while they were eating, Jesus, taking bread and blessing, broke the break and gave it to the apostles and said: Take, eat, this is My body. And taking the glass and thanking gave them by saying: Drink from this all of you. For this is My Blood, of the New Law, for it pours for many, for forgiving their sins. And I say this to you: I shall drink from this again until that day when it will be with you, again, in My Father's Kingdom.” Mt. 26, 26-29; Mc. 14, 22-24.

Now, at the Last Supper, Our Lord Jesus Christ, shows Himself not in a bloodless way, but picturing the bloody sacrifice that He will be on the Calvary, as an expression of His supreme love to mankind.

By establishing the Holy Eucharist, Lord Jesus Christ, will set the base for the christian faith “*that of the New Law*”, that will have to keep it till the end of times, the memory of His Sacrifice and the continuous

⁹³ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, VIII, 2-3, *op.cit.*, p. 568.

⁹⁴ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op.cit.*, p. 148.

⁹⁵ Johannes Quasten, *op.cit.*, p. 36.

⁹⁶ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 105.

connection with His Christians. In this time also, at the Last Supper, Lord Jesus Christ will establish the bloodless matter of the Holy Eucharist (bread and wine), the eucharist ritual, the forms of the new cult, from which, over time, will develop progressively, all its other forms (the prayer and the praise to the Lord, reading from the texts of the Holy Gospel, religious songs, charisms). So that, the Eucharist, as a fundamental act of the Divine Liturgy, cannot be reduced to a simple sacramental act, but represents a permanent updating of the redeemable act of the Sacrifice and Resurrection of the Lord Jesus Christ.⁹⁷

The Eucharist is a sacrifice, being food and drink and also a soulful drink, but also eternal life, and for this, it will be done on Sunday "*In the day of the Lord.*" Also, the Eucharist is preceded by a prayer for the chalice and another one when breaking the bread:

"And when it comes to Eucharist thank like this: First of all when it comes to the glass: "We thank You, Our Father, for the saint vineyard of David, Your servant, that you made it known to us through Jesus, Your Lord (Paidos Sou). Glory Thy forever and ever!"

After the prayer from the chalice, then comes next the prayer from breaking the bread):

"And when it comes to breaking the bread: We thank You Our Father, for the life and knowledge, you made them known to us through Jesus, Your Servant. Glory Thy forever and ever! So as this breaking was shattered through the mountains and gathered then again, so your Church be one again from all the parts of the world in Your kingdom. For Thine is Thy kingdom, the power, the glory forever and ever through Jesus Christ!"⁹⁸

Chapters IX and X are quite important for the history of Divine Liturgy, because they contain the oldest eucharist prayer that we all know.⁹⁹

⁹⁷ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană Caransebeș, 2001, p. 158.

⁹⁸ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, IX, 1-4, *op.cit.*, pp. 568-569.

⁹⁹ Johannes Quasten, *op.cit.*, pp. 36-37.

The author of *The Didache* tell us that the Holy Eucharist cannot be received, only by those who are baptised:

“No one should eat or drink from your Eucharist, but those baptised in the Name of the Father, for this is what the Lord is saying: “Don’t give your holy to the pigs!”¹⁰⁰

Therefore, we have here one of the oldest option of the eucharist formula, that in the post-apostolic era was followed by an agape meal. It starts first with blessing the chalice and not the bread, as it is in the Holy Gospel, also at Saint Apostle Paul and in the entire patristic literature. This process is of a Judaic inspiration, because only they would bless the chalice and then the bread after.¹⁰¹

After the communion, follows the thanking prayer:

“And after you have got enough thank like this: “We thank You, Holy Father, for Thy Holy Name, that you created in our hearts and for the knowledge, the faith, and the eternity that you shared them through Jesus Christ, Your Servant. Glory Thy forever and ever! You, Eternal Creator, made everything for Thy Name, and gave food to the people and drink to have plenty, to thank You, and gave to us food and drink for the soul, for the delight and eternal life through Jesus Christ Your Servant. First of all, we thank You, We thank You for being strong. Thy glory for ever and ever! Remember Your Church Lord, and protect it from the evil and make it perfect into your love. From the four winds gather the holy one, in your kingdom that you have prepared already. For Thine is Thy glory forever and ever! Your grace come to end this world! Praised be the Lord of David! If there is one holy come out! If he is not, he shall repent! Maranatha. Amen. To the prophets, let them work as much as they want.”¹⁰²

In a fragment in Coptic language there is a prescribing at the end of these prayers of the Eucharist and a thanking formula for the Holy Myrrh:

“Thank you, Holy Father for the myrrh that you made it known to us through Jesus, Your Son, Thy glory forever and ever.”¹⁰³

¹⁰⁰ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, IX, 5, *op.cit.*, p. 569.

¹⁰¹ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 104.

¹⁰² *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, X, *op.cit.*, p. 569.

¹⁰³ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie I*, *op.cit.*, p. 63.

This prayer post-eucharist and post-agapic, as we could see, is longer then the eucharist formula. We might say it was natural to be like this, because it didn't have a strict ritual of the eucharist formula, but it was more detached, by embracing both the eucharistic act but also the agape meal that followed the communion. There is the possibility that this prayer may differ as a base, but as a spreading it had an interesting traditional element.

Also, we have here another traditional element, that is given by the order of the three gifts that God gave to humanity through our Saviour Jesus Christ: knowledge, faith and eternity. And so, knowledge begins, faith becomes stronger, and eternity blesses. Faith is in the middle of all there is and it leads from humankind to God and so in this way an interesting start of practical theology begins. Interesting is also the saying that, while God gave everyone food and drink, He gave to Christians spiritual food and drink, that is the Holy Eucharist. In this way, those who have the communion with worthy, shall have eternal life and the Holy Eucharist, sinners could only get close after a long repentance.¹⁰⁴

For the Church, *The Didache* uses the term *ekklēsia* that shows the new people of God that one day shall have eternal home in the kingdom of God. The Church becomes holy, but also as one having as a symbol the bread from wheat grains gathered from all around.¹⁰⁵ The Church is spread across the four winds and by prayer, God is called by to bring it fourth. We find here the idea of the Church being perfect through the love of God, an important idea in the christian tradition and that in the same time represents the core of the church life, because in the end, the Church is part of the kingdom of God. There is an important attitude towards the

¹⁰⁴ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, pp. 104-105.

¹⁰⁵ Damian Gheorghe Pătrașcu, *op.cit.*, p. 63.

Church, because it was endangered due to heresies, and schisms and other lacks that risked to threaten its unity.¹⁰⁶

From the above, we can notice that at the date *The Didache* was written, the content of The Divine Liturgy was established only at these sacramental acts, and these prayers that were said, have little dogmatic precision.¹⁰⁷ Also, the author of *The Didache* doesn't give details about the time or days the Holy Eucharist was being held, or the people that would do it, but we can infer that it was celebrated by those who were a part of the Church life, as it was pointed out in the 1st century after Christ. We may notice that at the end of chapter X, The Holy Eucharist can only be done by prophets, they being allowed to say prayers and bring thanking as much as they want.

The prophets and the teachers were considered to be part of the 70 disciples of Lord Jesus Christ. They were the ones of the most zealous preachers of the Gospel of Lord Jesus Christ at the beginning of Christianity, being gifted with the grace of prophecy and of teaching. The prophets or teachers were alike from the clergymen, because they didn't belong to any church, but preached from one community to another, they were missionaries. From the second half of the 2nd century after Christ, their activity isn't recorded in the documents of that time, so their place will be taken by the entire ordained clergy, connected to the community that will pastor later on.¹⁰⁸

The third part contains chapters XI-XV and speaks about the Church hierarchy, which in that time was formed from an *itinerant* and *stable hierarchy*.

Inside the *itinerant hierarchy* belonged the teachers, the apostles and the prophets. About teachers it is said that:

¹⁰⁶ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 105.

¹⁰⁷ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *op.cit.*, p. 69.

¹⁰⁸ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *op.cit.*, p. 136.

“Anyone who would come to teach you all there is, let him. If the one who comes to learn, returns to destroy the teaching, walk away. But if he comes to bring more justice and knowledge of God, receive him as the Lord Himself.”¹⁰⁹

Chapters XI-XII form a short manual in which, the false prophets are identified and neutralized.¹¹⁰ We may notice that at the beginnings of Christianity, it existed a desire and a great attention towards the preaching to be made according to the Gospel, but also the Apostolic Tradition. Those who would preach this way, will be received as they will receive the Lord, and those who would teach a different teaching won't be listened to.

The apostles that were missionaries, at the beginning of Christianity, would wonder from one community to another to spread the Gospel, this is why it is recommended that they should be welcomed as they would receive the Lord Himself.¹¹¹ Their mission was to preach, but mostly the duty of delivering the unaltered teaching of the Lord Jesus Christ (κήρυγμα).¹¹² When it comes to the apostles, the same recommendation is being kept as to the teachers, but as not to remain in the same place for more than three days, for he will be considered a false prophet. Also, for their preaching activity, when they would leave, to receive just bread for that will be enough until they reach next destination, and if he will ask for money, then it means they are false prophets:

“When it comes to the apostles and prophets, do as according to the teaching of the Gospel: Each apostle, comes to you to be received as the Lord; but shall not remain more than a day, and if it's necessary the next too, but if he stays three days he is a false prophet. And when the apostle leaves your house, shall not receive anything else but bread, that should be enough until his next stop, and if he asks for money he is a false prophet.”¹¹³

¹⁰⁹ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, XI, 1-2, *op.cit.*, p. 570.

¹¹⁰ Cristian Bădiliță, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită; Traducere din limba franceză Teodora Ioniță, Nemira, București, 2015, p. 111.

¹¹¹ Pr. prof. dr. Ioan M. Bota, *op.cit.*, p. 18.

¹¹² Cristian Bădiliță, *op.cit.*, p. 111.

¹¹³ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, XI, 3-6, p. 570.

The role of the itinerant prophets was quite important, because due to their activity they had many converts, but also because of the way they maintained continuous connection in the christian communities in a certain area. This is why itinerant prophets had to respect certain rules, because not everyone who come from a certain place and preaches the Gospel is in fact a true prophet. In this matter we could see that, *The Didache* presents some criteria that can identify the false prophets and that is: the short time of their mission and not taking money in exchange for their preaching.¹¹⁴ The way the sacramental functions are presented, remind of the missionary internship presented in the traditions inside the communities from Western Syria, a territory in which this writing it is thought to have appeared for the first time.¹¹⁵

Next, is the guidance through which the Christians will be able to identify the real prophets from the false ones, but also the attitude they should have towards them:

“Don’t test, nor judge any prophet that speaks in the Spirit for any sin can be forgiven, but this sin cannot be forgiven (Mt. 12,31). But not anyone who speaks in the Spirit is a prophet but also has the ways of the God. So, from his behaviours he will be known as being a false prophet from the true one. Any prophet that decides a meal shall not eat from it, and if will not do it so he will be considered a false prophet. Any prophet that is tested, being real and does something for the earthly sacrament, if he doesn’t teach the others what he is doing, that shall not be judged by you, for he finds his judgement with God, for this is the way the prophets have done it. Whoever says it in the name of the Spirit. Give me money or anything else, don’t listen to him; and if he says to give himself for others that are in need, no one should be the judge of him.”¹¹⁶

As we can see from these above, *The Didache* presents a more ingenious way, but in the same time a general idea for identifying the false prophets. It consists in testing their way of life by reporting to their belief system preached, and in this way, the true prophet is the one that

¹¹⁴ Cristian Bădiliţă, *op.cit.*, pp. 111-112.

¹¹⁵ Remus Rus, *op.cit.*, p. 173.

¹¹⁶ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, XI, 7-12, *op.cit.*, p. 570.

lives according to the truth that he preaches through divine inspiration according to the Christian pattern.¹¹⁷

In chapter XII, the author of *The Didache* speaks about christian hospitality, showing that the Christians duty is to do good deeds, to receive the ones who travel, to shelter and help them. If they wish to stay longer than three days, then they should work:

“Any man that comes in the name of the Lord receive him; and after testing him you shall know him for you will judge clearly the right from the wrong. If the one who comes is just passing by, help him as much as you can, but shall not remain with you more than two or three days, if it is necessary. If he wants to stay and he is a worker, then he should work and eat. If he is not a worker, take care of him as you are able to think how can a christian live with you if he doesn’t work. And if he doesn’t do that then search the Lord for it. Be aware for some of these!¹¹⁸

This recommendation that *The Didache* is making when it comes to work, is of a high moral nobleness, because a christian can only live through his work.¹¹⁹ We can notice guiding the Christians to be vigilant with those who come to visit them, to help those who need them, but to stay away from laziness, because this is a passion condemned by the Christians: “As when we are with you, I gave you this commandment: if one doesn’t want to work, that shall not eat also.” II Tes. 3,10.

The Didache recommends, that the real prophets and teachers are worthy of their nourishment and payment:

“But any real prophet who desires to stay with you is worthy of his food (cf. Mt. 10,9-10: “Don’t hold in your hangers neither gold, or silver coins, or money; Nor a bag with you, or two clothes, or shoes, or a rod; for worthy is the worker of his food.”) A true master is worthy of his food like the one who truly works. So, taking all the fruits of their labours, of the cattle and the sheep, give it to the prophets for they are your hierarchs. And if you have a prophet, then give that to the poor. If you are baking bread, give it as according to the law. Also if you have a bottle of wine or oil, the benefits of

¹¹⁷ Cristian Bădiliță, *op.cit.*, pp. 112-113.

¹¹⁸ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, XII, *op.cit.*, p. 570.

¹¹⁹ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 107.

them share it with the prophets. And having benefits from the silver coins, clothes or any savings give them too according to the law.”¹²⁰

The prophet, as a master of the word, gifted with talking in the Spirit, had a high position in the Church but also had the right to be taken care of and to benefit from his first paying off. The teacher was also a master of the word, but he wasn't able to speak in the Spirit as the prophet, but had the same appreciation as the ones above mentioned.¹²¹

We may notice the great importance that *The Didache* gives to the three priestly categories of apostolic origin: the teachers, the apostles, and the prophets. These had to be treated like the Lord Jesus Christ, with the condition that they have the same behaviour as the Lord. The prophets were the most valued, this is why they had many gifts from all there was and also entitled as chief priests, this is a symbol for justifying the gifts as in the Old Testament.¹²²

In chapter XIV, the author of *The Didache* recommends that the Eucharist to be celebrated on Sundays, and the communion to be received only by those who have confessed their sins before and made peace with their brothers:

“Gather in the day of the Lord, break the bread in two and give thanks, after first confessing your sins, for your sacrifice to be pure. But anyone who has a conflict with his brother shall not come together until he has his peace, for your sacrifice to remain pure. For this is the word the Lord has for you: “And in any place bring to Me pure sacrifice. For I am a Great King, says the Lord, and My Name is great among the people.” (Mal. 1,11.14).¹²³

We may notice that, in this chapter, the Eucharist is remembered twice as a Sacrifice (ἡ θυσία), which points out the eucharist and liturgical origin.¹²⁴

¹²⁰ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, XIII, *op.cit.*, p. 571.

¹²¹ Pr. prof. dr. Ioan M. Bota, *op.cit.*, p. 19.

¹²² Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 107.

¹²³ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, XIV, 1-3, *op.cit.*, p. 571.

¹²⁴ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 109.

The stable hierarchy or the local one, is formed by bishops and deacons chosen by the christian communities. As we may see *The Didache* insists upon the conditions the future bishop should fulfil.¹²⁵ Also, they should be respected as the prophets and the teachers because they are doing their duty only, insisting upon the signs leading to a true¹²⁶ so that, *The Didache* recommends the following:

“Choose bishops and deacons, worthy of the Lord, kind men, dispersers of the silver coins, true one and tested in faith, for they are doing their ministry of the prophets and the teachers. So don’t despise them, for they are among the righteous ones along with the prophets and the.”¹²⁷

The most important element of the Author of *The Didache* is the commandment connected to the already established hierarchy, because there were in the beginnings some hesitations towards the Church and the new institution of the permanent liturgical men. There were also hesitations about recognising their work in that it should be equivalent to that of the teachers and masters, which in that time were on the vanishing process.

This new commandment connected to the ordination of the bishops and deacons proves that, the Church began to step into the era of the apostles and charismatics, in the era of the permanent shepherds. Most certainly, this transition was made with some difficulties, and lots of doubts, this is why the author of *The Didache* confirms that the charismatics and the teachers are in a mission, as the bishops and the deacons, therefore they mustn’t be underestimated when comparing them.¹²⁸ Probably it is not surprising that if the local servants of the cult and the itinerants where in conflict sometimes, because they represented

¹²⁵ Î.P.S. Nicolae Corneanu, *Patristica-filosofia care mângâie*, Ediție îngrijită de Fabian Anton, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2004, p. 29.

¹²⁶ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *op.cit.*, p. 70.

¹²⁷ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, XV, 1-2, *op.cit.*, p. 571.

¹²⁸ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *op.cit.*, p. 166.

two different paths, of presenting the authority channelled by the apostles and each ceremony had its own charisma.¹²⁹

The stable hierarchy had a more institutional tone, a more administrative and traditional, even possible not being appreciated the way the prophets and other missionary itinerants due to their originality.¹³⁰ We may observe that *The Didache* refers to priests, but also through the bishop we may understand also the bishop, and the priest with the neo-testament texts.¹³¹

Straightening between the brothers needs to take place in a community, and the christian life to be as the one from the Gospel:

“Rebuke one another not in anger, but in peace, as there is in the Gospel. The one who is not treated righteously by another, none should speak or even listen to him until he repents. And the prayers, the mercy deeds and all your good deeds do them as you have it in the Gospel of Our Lord.”¹³²

The fourth part is eschatological and comprises the XVI part.

The level of spirituality in the community was according to their leaders, but also the frightening waiting of parusia. Christians have a duty to survey their lives, getting ready with much responsibility every day, for they may not know neither the day or the time when the Lord Jesus Christ will come. They have a duty of coming together often and taking care of the soulful matters, because not all the time their faith will be enough, if in the end they won't be perfect.

Parusia, being actually an apocalyptic event, contributes to maintaining and producing the high spirituality among Christians. Although the date of the parusia is not an exact one, its perspective is close,¹³³ and in this matter, *The Didache* makes some recommendations. It

¹²⁹ Diarmaid MacCulloch, *op.cit.*, p. 132.

¹³⁰ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 107.

¹³¹ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie I*, *op.cit.*, p.64.

¹³² *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, XV, 3-4, *op.cit.*, p. 571.

¹³³ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 108.

contains a guidance to vigilance, showing the signs of the end of the world and arriving The Messiah on the clouds of the sky:

“Be aware of your life. Keep your candles burning, the midst of your bodies should be tight (Lc. 12,35), but be ready; for you may not know the time our Lord is coming (Mt. 24,42.44). Gather around as often as possible to search for those of that belong to your souls; for all the time of your faith will not be enough, if you won’t be perfect in the times of the end. For in the times of the end, many will be the prophets that will lie and cheat and the sheep will be covered in wolf skin, and love will turn into hatred (cf. Mt. 24,11). For when the crime will grow, they will hate each other, imprison one another and betray each other (Mt. 24,10), and then the deceiver of this world will appear as the Son Of God and will perform miracles (Mt. 24,24), and the earth will be in his hands and will accomplish this, not allowed that were never done from the beginning of time. (Ioil 2,2). Then all the mankind will find itself in a testing furnace (Za. 13,8) and many will stumble (Mt. 24,10) and will perish, but those who will remain strong in their faith shall be saved (Mt. 10,22; 24,13) by the One that has made himself a curse (cf. Ga. 3,13; I Co. 12,3). And then the signs of the truth shall appear: first of all the sign of the cross on the sky, then the sign of the sound of the trumpet, and the third one ,resurrection of the dead (Mt. 24, 30-31), but not of all, but as it was said: “The Lord shall come with all His Saints.” (Za. 14,15). Then the world shall see the Lord coming on the clouds of the sky (Mt. 24,30)...”¹³⁴

The occurrence of the “*deceiver of the world*” (ὁ κοσμοπλανήτης), is announced by the multitude of false prophets.

We can observe, that the problem of the false prophets is constantly on the authors mind, because “*the deceiver of this world*” will appear in a moment where the lie and the hate will bloom, it will be as a follower of parusia to Lord Jesus Christ.

Also he is named through a *hapax*, *kosmoplanes*, meaning “*the deceiver of the world*”, and will proclaim himself “*the Son of God*” (*hyostouthou*), will perform many miracles and in the end, will conquer the entire earth. He will reach the highest point in crime (*poieseiatthemita*) and never before him and after so many wickedness have been

¹³⁴ *Didahia celor Doispneze Apostoli*, XVI, *op.cit.*, pp. 571-572.

committed or ever will be done.¹³⁵ He represents the entire negative core of the whole history that precedes him. "*The Small Apocalypse*" from the last chapter of *The Didache* restores with certain quotations from the Gospel after Saint Apostle Mathew (Mt. 24-25), the next stages of eschatology (ἐσχατον): the multitude of the false prophets and an overturning of the living situations between people; the degrading of the human nature; the appearance of "*the deceiver of this world*", that "*will perform signs and miracles*"; "*the furnace of the testing*" in which the entire world will be in, so that: "*many will stumble (Mt. 24,10) and perish but the ones that will remain strong in their faith shall be saved (Mt. 10,22; 24,13) by the one who makes himself a curse (cf. Ga. 3,13; I Co. 12,3).*" Also, parusia will be known by three signs: the opening of the skies, the sound of the trumpet, the resurrection of the dead and Jesus Christ's appearance on the clouds of the sky.¹³⁶

As we could see in the above mentioned we may conclude that, *The Didache* is a short practical guide of the Christians but also a help for the catechumens.¹³⁷

As a conclusion, we can strongly say that, *The Didache* or *The Teaching of The Twelve Apostles*, is of a great importance for the history of Christianity, due to the fact that in this writing we have the most important data about the christian doctrine from an early age, about the liturgical life, the church hierarchy but also the christian communities¹³⁸, being considered in that matter as the first textbook of christian education.

¹³⁵ Cristian Bădiliță, *Manual de anticristologie studii, dosar biblic, traduceri și comentarii*, Ediția a II-a, Editura Vremea, București, 2011, pp. 23-24.

¹³⁶ Cristian Bădiliță, *op.cit.*, p. 113.

¹³⁷ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *op.cit.*, p. 165.

¹³⁸ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Părinților Apostolici*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, pp. 399-407.

**MEZZI DELL'INSEGNAMENTO SUPERIORE
LITURGICO NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA
UNGHERESE, CON PARTICOLARE RIGUARDO
AI LIBRI D'INSEGNAMENTO E AI VOLUMI
DELLE DISPENSE (1950-2015)**

ISTVÁN IVANCSÓ

Riassunto: Non si può sottovalutare l'importanza dell'insegnamento liturgico in un istituto superiore di rito orientale. Lo stesso vale anche per l'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio. Ecco perché, sin dalla nascita dell'Istituto (1950), questo lavoro è stato svolto da professori qualificati. Ma, per quattro decenni, a causa dell'ideologia antireligiosa prevalente, essi – come tutti gli altri nostri professori – hanno dovuto lavorare controvento e proprio per questo motivo, l'uso dei volumi di dispense e dei libri di testo per l'insegnamento superiore era inizialmente difficile. Fortunatamente, nel campo della liturgia esisteva un libro di testo di "Introduzione alla liturgia greco-cattolica" che, sebbene fosse stato pensato per la scuola secondaria, è stato a lungo utile anche per il nostro istituto. Un altro libro di testo era il Typicon che non è stato scritto come un vero libro di testo. Però, almeno c'era! Tuttavia, le dispense dattilografate dei professori, che purtroppo non ci sono pervenute, costituivano il materiale principale. In ogni caso, i nostri professori liturgici eseguivano un ottimo lavoro nel compilare i volumi di dispense, che sono stati poi dattilografati dagli stessi chierici – così come ha fatto anche lo scrittore delle presenti righe – per studiare e superare gli esami. Solo più tardi è stato possibile fotocopiarle, anche se sotto il controllo statale. Dopo il cambio di regime, nell'ultimo decennio del 20° secolo, fu la Cattedra Liturgica del nostro Istituto ad iniziare la pubblicazione dei volumi di dispense stampati

e libri di testo. Quindi possiamo dire con orgoglio che nel nostro insegnamento liturgico, secondo il nostro profilo, i libri di testo più importanti sono disponibili sia per i professori che per gli studenti. Qui e ora, come suggerisce il titolo, sono stati esaminati solo libri di testo e volumi di dispense usati nell'insegnamento liturgico superiore. Ecco, un riassunto finale: l'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio può mostrare 13 volumi di dispense liturgiche sopravvissute (questa cifra indica le nostre conoscenze attuali, perché ci è impossibile includere quelle conservate dagli ex studenti e dai sacerdoti) e 13 libri di testo dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico (comprese le loro successive edizioni) durante il periodo preso in esame.

Keywords: Church, Theological Institute, liturgical, theology, Typikon.

Cuvinte cheie: Biserică, Institut Teologic, liturgică, teologie, Tipic.

INTRODUZIONE

L'Istituto Superiore Teologico Greco-cattolico fu fondato da Miklós Dudás, vescovo eparchiale di Hajdúdorog, nel 1950,¹ in circostanze non proprio favorevoli. L'epoca, dal punto di vista ideologico, fu – come ben si sa – straordinariamente difficile a causa delle norme restrittive della libertà religiosa durante il periodo di oppressione con la divulgazione violenta delle idee comuniste. Le Chiese greco-

¹ Per la sua storia si veda lo scritto dettagliato: JANKA GYÖRGY, „A Szent Atanáz Hittudományi Főiskola története”, in JANKA GYÖRGY (red.), „Örökség és küldetés. A Nyíregyházi Görög Katolikus Papnevelő Intézet és a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola alapításának 50. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencia anyaga 2000. október 2-3. [Eredità e missione. Il materiale della conferenza scientifica organizzata per l'anniversario 50 della fondazione del Seminario Greco-cattolico di Nyíregyháza e dell'Istituto Superiore Teologico Greco-cattolico Sant'Atanasio di Nyíregyháza], Nyíregyháza 2001, 227-236. Poi: IVANCSÓ ISTVÁN, „A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet [Istituto Superiore Teologico Greco-cattolico e Seminario]”, in TIMKÓ IMRE (red.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye jubileumi emlékkönyve 1912-1987 [Albo di giubileo dell'Eparchia Cattolica di rito bizantino di Hajdúdorog 1912-1987]*, Nyíregyháza 1987, 116-133. Si veda ancora: MAKKAI LÁSZLÓ, *A Görög Katolikus Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet felállítása és története 1950-1960-ig [Fondazione e storia dell'Istituto Superiore Teologico Greco-cattolico e Seminario tra 1950-1960]*, Nyíregyháza 1999. (Diploma dolgozat, kézirat [Tesina per diploma]).

cattoliche si trovavano in situazioni ancor più dure; nei paesi circostanti esse vennero represses una dopo l'altra. In Ungheria l'attività della Chiesa greco-cattolica non fu sospesa, ma la Chiesa greco-cattolica ungherese dovette subire le stesse persecuzioni della Chiesa cattolica romana.²

In siffatte circostanze, il vescovo Dudás, disponendo solo di esigui mezzi finanziari per la fondazione dell'Istituto,³ mise a disposizione dei chierici alcune stanze del suo appartamento affinché avessero un posto dove vivere, studiare, pregare, formarsi, mangiare e dormire. È comprensibile, quindi, che ci siano state grandi difficoltà anche nell'ottenere manuali e dispense. La fondazione della biblioteca dell'Istituto avvenne da parte del vescovo nel modo seguente: da un lato egli stesso regalava libri propri alla nascente biblioteca, dall'altro chiedeva ai suoi sacerdoti, in una circolare eparchiale, di aiutare la fondazione e l'accrescimento della nuova biblioteca offrendo essi stessi dei libri.

"Prima di tutto chiedo ai Rev.mi Sacerdoti manuali per i chierici: Sacra Scrittura dell'Antico e Nuovo Testamento in lingua ungherese, latina o greca, vocabolari latino-ungherese, greco-ungherese, manuali filosofici (Donat, Boyer), libri adatti alla Biblioteca del Seminario: innanzitutto letture spirituali, libri ascetici, vita dei Santi etc."⁴

I primi anni i professori educavano i chierici usando i propri libri o quelli richiesti a Budapest. Questi ultimi preparavano le lezioni scrivendo a mano per poter così prepararsi per gli esami. Fino a quando il sistema educativo non fu già organicamente sviluppato, cioè gli

² Cfr. ISTVÁN IVANCSÓ, "La Chiesa greco-cattolica ungherese", in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Fede e martirio. Le Chiese orientali cattoliche nell'Europa del Novecento. Atti del Convegno di storia ecclesiastica contemporanea (Città del Vaticano, 22-24 ottobre 1998)*, Città del Vaticano 2003, 221-238.

³ La bolla della fondazione *Christifideles graeci* con cui Papa San Pio X ha eretto l'Eparchia di Hajdúdorog nel 1912, prevede l'istituzione dell'Istituto; anche lo stato promise sostegno nei tempi iniziali, però non si realizzò niente.

⁴ „2784/1950. szám. Egyházmegyei papnevelőintézet megnyitása [Nr. 2784/1950 L'apertura del Seminario Eparchiale]", in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek [Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog]* VIII (1950) 19.

studenti studiavano per tutti e cinque gli anni, la maggior parte dei libri teologici generali erano già disponibili (libri biblici, dogmatici, morali, di diritto canonico). La formazione liturgica è del tutto particolare negli istituti teologici superiori greco-cattolici, ed è tale anche nel nostro Istituto.⁵ Lo scopo principale, massimo della fondazione dell'Istituto e del Seminario di Nyíregyháza era proprio quello di dare un'adeguata formazione greco-cattolica agli alunni greco-cattolici! L'insegnamento liturgico fu assicurato, fin dagli inizi, grazie alla ottima formazione dei professori, come abbiamo già presentato⁶ l'anno scorso. Il nostro attuale impegno è quello di aggiungere agli argomenti precedenti – alla storia dell'educazione liturgica nel nostro istituto, alla descrizione del processo di educazione liturgica, alla presentazione delle tendenze realizzate qui e i loro realizzatori – un ulteriore contributo alla presentazione dei mezzi d'insegnamento superiore nella Chiesa greco-cattolica ungherese, con particolare riguardo ai libri di testo e alle dispense. Quindi, ora stiamo concentrando la nostra attenzione su quest'ultimo argomento. La struttura della relazione è data dalla presentazione delle singole discipline liturgiche, a cui associamo le dispense e i libri utilizzati durante l'insegnamento. Nel frattempo, annotiamo la data di pubblicazione di ogni opera in ordine cronologico, mantenendo così la cronologia.

⁵ Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN, „A liturgikus oktatás történetének ötven éve Intézményünkben [Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto]”, in JANKA, „Örökség és küldetés [Eredità e missione]” (nt. 1), 147-157. Recentemente: IVANCSÓ ISTVÁN, „A liturgikus nevelés a Szent Atánáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskolán a kezdetektől [La formazione liturgica presso l'Istituto Teologico Greco-cattolico Sant'Atanasio dagli inizi]”, in ALEXANDRU BUZALIC-IONUȚ MIHAI POPESCU (ed.), *Educatie și Cultură. 225 de ani de la înființarea Seminarului Teologic Greco-Catolic din Oradea*, Presa universitară Clujeană 2017, 180-190.

⁶ Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN, „Hittudományi főiskolánk liturgikus oktatásának fő tendenciái és azok megvalósítói az 1950-es indulástól az 1997-es akkreditációig [Le tendenze principali dell'insegnamento liturgico del nostro Istituto Teologico Superiore e i suoi realizzatori]”, in NAGY EDIT (red.), „Emberközpontú tudomány” – *A Magyar Tudomány Napja alkalmából 2017. november 13-án rendezett tudományos konferencia anyaga* [“Scienza centrata sull'uomo” – *Atti della Conferenza scientifica nella Giornata della Scienza Ungherese, 13 novembre 2017*], (A Pedagógiai és Pszichológiai Központ kiadványai 1. [Pubblicazioni del Centro Pedagogico e Psicologico 1]), Nyíregyháza 2018, 106-118.

1. INTRODUZIONE ALLA LITURGIA

In primo luogo tra lo studio delle singole discipline liturgiche troviamo l'“Introduzione alla liturgia” che prepara, infatti, la base per le ulteriori conoscenze liturgiche. Essa si compone di due grandi parti: la prima parte fornisce gli elementi essenziali o fondamentali, la seconda parte invece analizza i singoli sacri uffici. Il metodo in questa disciplina di studio è analitico: il suo materiale è esposto in modo analitico, come si può osservare nei libri e nelle dispense.

„All'inizio, nel nostro Istituto teologico questa materia era insegnata adottando un libro di testo. Più tardi, i professori di Liturgia cominciarono a redigere loro stessi dispense per le loro lezioni. Una di queste dispense, sebbene solo più tardi, apparve anche sulla stampa. Recentemente, tuttavia, è stato pubblicato un manuale indipendente adeguato al livello dell'insegnamento superiore che negli ultimi decenni ha preso il suo posto diventando fondamentale per il nostro insegnamento liturgico.

1.1. *Il primo libro di testo*

All'inizio della vita dell'Istituto – tra le tendenze contro la religione e la Chiesa, come già menzionato – era impossibile pensare di pubblicare un proprio libro di testo di Liturgia per gli studenti. I professori erano costretti ad usare solo ciò di cui si poteva disporre. A quel tempo, era in uso un libro di testo che era stato progettato essenzialmente per l'istruzione nella scuola secondaria, ma, per fortuna, risultò valido anche per l'insegnamento liturgico superiore.

MELLES EMIL – SZÁNTAY-SZÉMÁN ISTVÁN – KOZMA JÁNOS, *Görögkatolikus szertartástan elemei [Elementi di introduzione alla Liturgia greco-cattolica]*, Budapest, 1938. p. 119. Questo libro di testo fu, poi, messo a disposizione dei futuri professori che insegnavano

appunto Introduzione alla Liturgia: Orosz Sándor Ágoston (1950);⁷ dott. Timkó Mihály (1957);⁸ dott. Rohály Ferenc (1958-1961);⁹ dott. Mosolygó Marcell (1964-1965);¹⁰ Körte Ferenc (1966-1967).¹¹

La divisione del libro è quella classica: presenta una parte generale e una dettagliata. È interessante notare che, nonostante il titolo “Introduzione alla Liturgia”, le due parti grandi, sia nel libro stesso sia nel sommario, riportano i titoli “Teologia liturgica generale” e “Teologia liturgica dettagliata”. Tuttavia, il contenuto dell’opera evidenzia chiaramente che non si tratta di “Teologia liturgica”, ma semplicemente di Introduzione alla liturgia. Ciò provocherà, in seguito, un po’ di confusione, dal momento che il volume che raccoglieva le dispense dattiloscritte riportava il titolo “Teologia liturgica”.¹² La prima parte del libro, dunque dopo l’introduzione, è la “parte generale” e comprende la descrizione e l’analisi dei luoghi e degli oggetti destinati alla venerazione di Dio.¹³ La seconda parte invece è quella “dettagliata” in cui si trova la presentazione dell’ufficiatura quotidiana della Chiesa greco-cattolica,

⁷ IVANCSÓ ISTVÁN, „Orosz Sándor Ágoston tanári és spirituális működése [Attività di Orosz Sándor Ágoston come professore e direttore spirituale]”, in IVANCSÓ ISTVÁN (red.), *Orosz Sándor Ágoston (1915-1979). Az Orosz Sándor Ágoston tiszteletére 2017. november 24-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga* [Orosz Sándor Ágoston (1915-1979). Materiale delle relazioni della conferenza in ricordo di Orosz Sándor Ágoston organizzata il 24 novembre 2017] (Paidagógosz tézisz leiturghiasz III.), Nyíregyháza 2017, 7-18.

⁸ IVANCSÓ ISTVÁN, „Dr. Timkó Mihály tanári működése a hittudományi főiskolánkon [Attività del dott. Timkó Mihály come professore presso il nostro Istituto Teologico]”, in IVANCSÓ ISTVÁN (red.), *Timkó Mihály (1918-1997). A Timkó Mihály tiszteletére 2018. május 11-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga* [Timkó Mihály (1918-1997). Materiale delle relazioni della conferenza in ricordo di Timkó Mihály organizzata l’11 maggio 2018], (Paidagógosz tézisz leiturghiasz IV.), Nyíregyháza 2018, 79-94.

⁹ LAKATOS LÁSZLÓ, „Dr. Rohály Ferenc oktatói tevékenysége [Attività di dott. Rohály Ferenc come professore]”, in IVANCSÓ ISTVÁN (red.), *Rohály Ferenc (1904-1982). A Rohály Ferenc tiszteletére 2016. december 2-án rendezett emlékdélután előadásainak anyaga* [Rohály Ferenc (1904-1982). Materiale delle relazioni della conferenza in ricordo di Rohály Ferenc organizzata il 2 dicembre 2016], (Paidagógosz tézisz leiturghiasz I.), Nyíregyháza 2016, 81-84.

¹⁰ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5), 154.

¹¹ Cfr. *Ibid.*

¹² Si veda nt. 21.

¹³ Pag. 6-36.

ossia gli otto uffici sacri che costituiscono il giorno liturgico. Segue la descrizione della Divina Liturgia come sacrificio sacratissimo. La prossima parte presenta dettagliatamente i sacramenti, concludendo con la presentazione dei sacramentali.¹⁴

L'intero libro è didatticamente ben strutturato. È chiaro che gli autori intendevano realizzare un vero libro di testo e inoltre lo resero più attraente aggiungendovi molte belle illustrazioni.

1.2. Variante stampata dalla versione dattilografata

Qui abbiamo bisogno di qualche sovrapposizione nella cronologia, infatti il nostro secondo professore di Liturgia, dott. Palatitz Jenő (1952-1956)¹⁵ scrisse dispense proprie, ma, date le circostanze del tempo, poteva usarle solo sotto forma dattilografica.¹⁶ Solo dopo il cambio di regime (1989) – quando cessò la violenta diffusione dell'ideologia comunista – apparvero in versione stampata, come appendice di un libro di testo cattolico romano. Tuttavia, a quel tempo egli non insegnava più nel nostro Istituto.

DR. PALATITZ JENŐ, „A magyarországi görög szertartású liturgia vázlata [Bozza della liturgia di rito bizantino ungherese”, in VÁRNAGY ANTAL, *Liturgika. Szertartástan. Az egyház nyilvános*

¹⁴ Pag. 37-119.

¹⁵ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5), 154. Si veda ancora IVANCSÓ ISTVÁN, „Dr. Palatitz Jenő, a Görög Katolikus Hittudományi Főiskola liturgikus tanára [Dott. Palatitz Jenő, il professore liturgico dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico]”, in IVANCSÓ ISTVÁN (red.), *Palatitz Jenő (1926-1997). A Palatitz Jenő tiszteletére 2017. május 12-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga [Palatitz Jenő (1926-1997). Materiale delle relazioni della conferenza in ricordo di Palatitz Jenő organizzata il 12 maggio 2017]*, (Paidagógosz tész leiturgiasz II.), Nyíregyháza 2017, 27-41.

¹⁶ Questo non è disponibile per noi. Tuttavia, il suo sommario ed abbozzo rimasero nell'archivio dell'Istituto, che furono presentati al vescovo Miklós Dudás l'8 febbraio 1954. “1. Le feste mobili. Il tempo preparatorio per la Quaresima. La Quaresima. Pasqua. Il periodo dopo Pasqua. 2. La santa messa. La sua formazione. La sua storia. Sviluppo della liturgia bizantina. La messa. (Spiegazione. Rubriche.) 3. I sacramenti. 4. I sacramentali. 5. La santa ufficiatura.” Contiene il materiale del secondo semestre.

istentisztelete [Teologia liturgica. Introduzione alla Liturgia. L'ufficiatura comune della Chiesa], Abaliget, 1995. 538-554. Nella versione stampata il dott. Palatitz Jenő non divise la sua opera in due parti, aggiunse solo i numeri dei capitoli per ogni tema. La presentazione del materiale, d'altra parte, rispecchia a grandi linee ciò che si trova nel libro sopra ricordato.

Nei primi tre capitoli parla dei luoghi di culto, degli abiti religiosi e degli oggetti ecclesiali e quindi dei segni esteriori dell'ufficiatura. Segue l'esposizione della Santa Liturgia. Di seguito tratta dell'ufficiatura della Chiesa greco-cattolica, dei sacramenti e dei sacramentali. Include anche l'elenco delle feste della Chiesa greco-cattolica e la presentazione della disciplina del digiuno vigente nella Chiesa greco-cattolica ungherese. Il materiale termina con una sezione speciale intitolata "Storia della Chiesa greco-cattolica in Ungheria", qui inserita perché il libro di testo di Várnagy Antal è stato, ovviamente, scritto per chierici cattolici romani. D'altra parte, essendo il dott. Palatitz Jenő ben erudito anche in questa materia, insegnava anche la storia della Chiesa greco-cattolica presso l'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico.¹⁷

1.3. Dispense dattilografate.

Il dott. Mosolygó Marcell, nel secondo periodo della sua attività come docente, (1968-1973)¹⁸ aveva già composto un volume di dispense proprie in base alle quali insegnava il suo materiale liturgico. Quando

¹⁷ Egli insegnava la storia della Chiesa ai chierici durante l'intera attività presso l'Istituto, la storia della Chiesa greco-cattolica ungherese invece la insegnava (1953-1954) solo ai chierici che dovevano studiarla. Cfr. IVANCSÓ, „Dr. Palatitz Jenő” (nt. 15), 32.

¹⁸ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5), 154. Si veda ancora: BERAN FERENC, *Előttünk járnak. Vallomások a lelkipásztori élet küzdelmeiről és szépségeiről* [Stanno davanti a noi. Testimonianze delle lotte e delle bellezze della vita pastorale], Budapest 2000, 91-104.

Oláh Miklós (nel 1974)¹⁹ e Keresztes Gábor (1975-1981)²⁰ insegnavano "Introduzione alla Liturgia", si avvalevano delle stesse dispense. Diversamente, era pratica comune che le dispense composte dai professori (anche di molte altre materie) fossero dattilografate dagli stessi chierici.

Si creava, però, una certa confusione – come abbiamo già accennato²¹ – a causa del titolo dell'opera; cosa che poteva causare fraintendimenti.

MOSOLYGÓ MARCELL, *Liturgika [Teologia liturgica]*, Nyíregyháza, 1968. p. 50. (manca l' ultimo brano). Il contenuto di queste dispense dattiloscritte non lascia dubbi sul fatto che si tratta di "Introduzione alla liturgia". Infatti, presenta i temi delle opere precedenti, con alcune modifiche e alcuni rinnovamenti. Il volume delle dispense è diviso anche in questo caso in due grandi parti. Il contenuto della prima parte: concetto di liturgia, storia e diversi tipi di liturgia, luogo della celebrazione della liturgia, oggetti liturgici, modo di celebrare la liturgia, tempo liturgico, anno liturgico. Il contenuto della seconda parte, che viene denominato dall'autore "liturgica specialis", comprende la storia della Santa Messa, i sacramenti e la presentazione della sacra ufficiatura, ossia degli uffici quotidiani.

Anche legami familiari si collegano all'uso delle dispense nell'insegnamento. Da un lato infatti, quando il dott. Mosolygó Marcell jr. (1988-1991)²² – figlio del primo – insegnava Introduzione alla liturgia, usava egli stesso proprio questo volume di dispense. Dall'altro, anche il dott. Obbágy László (1992-1993),²³ – genero del primo – insegnava

¹⁹ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5), 155. – Posso testimoniare – come scrittore di queste righe – che Oláh Miklós usava queste dispense, perché è stato mio docente e anch'io, da chierico, le ho usate per studiare.

²⁰ Cfr. *Ibid.*

²¹ Cfr. nt. 12.

²² Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5), 155.

²³ Cfr. *Ibid.*

avvalendosi di quest'opera. Questo fatto è verificabile dalle sue caratteristiche annotazioni, scritte a mano e preservate nell'opera.

1.4. Ristampa del primo manuale

A metà degli anni '70, iniziò l'unificazione e la pubblicazione dei volumi delle dispense teologiche per l'insegnamento superiore nella Chiesa cattolica ungherese, per far sì che i chierici di tutti gli Istituti Teologici Superiori Cattolici del paese potessero attingere dallo stesso materiale. Il dott. Keresztes Szilárd, vescovo ausiliare greco-cattolico, riuscì a inserirvi due libri di testo greco-cattolici, uno dei quali era una ristampa del libro di testo per l'insegnamento dell'Introduzione alla Liturgia del 1938.²⁴

MELLES EMIL – SZÁNTAY-SZÉMÁN ISTVÁN – KOZMA JÁNOS, *Görögkatolikus szertartástan elemei [Elementi di Introduzione alla Liturgia greco-cattolica]*, (Katolikus Teológiai Főiskolai Jegyzetek [Dispense degli Istituti Teologici Superiori Cattolici]), Budapest, 1984. p. 119. Dal momento che il libro è una ristampa anastatica, risulta completamente identico alla versione del 1938, salvo la copertina che è nuova.

Lo stesso libro²⁵ fu usato, nel 1994, anche dal dott. Ivancsó István,²⁶ fino a quando non apparve il volume delle sue dispense e del suo libro di testo.

²⁴ Cfr. sotto il cap. 1.1.

²⁵ Non sappiamo se Lakatos László – il quale tra il 1982 e 1987 insegnava "Introduzione alla liturgia" (cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” /nt. 5/, 155) – abbia usato quest'opera. Infatti, egli ha scritto dispense proprie sulla materia „Tipikon” (si veda sotto cap. 2.2.), e così è possibile che possa aver scritto anche un'altra opera privata: "Introduzione alla liturgia."

²⁶ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5.), 155.

1.5. *Dispense stampate*

Nell'ultimo decennio del 20° secolo si affacciò una nuova possibilità per lo sviluppo dell'insegnamento superiore greco-cattolico. Da un lato, dopo il cambio di regime, diventò più facile far uscire pubblicazioni religiose, inclusi libri teologici e libri di testo. Dall'altro, iniziò il processo di affiliazione tra il Pontificio Istituto Orientale e l'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio,²⁷ che ha reso l'esigenza dello sviluppo una condizione. In tutto ciò, l'insegnamento liturgico era posto in primo piano. Al nostro Istituto è stato pubblicato innanzitutto un volume di dispense su "Introduzione alla Liturgia".

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus szertartástan I. Főiskolai jegyzet [Introduzione alla liturgia greco-cattolica I, Dispense dell'Istituto Superiore]*, Nyíregyháza, 1995. p. 43. Queste dispense, composte dallo stesso autore del presente lavoro, sono servite da preludio per la stampa del suo libro di testo che ne contiene la prima parte.²⁸ Fino alla pubblicazione del suo libro di testo sull'Introduzione alla liturgia del 1997, l'autore le ha usate nell'insegnamento.

1.6. *Manuale stampato*

Il volume delle dispense sull'Introduzione alla liturgia è stato quindi seguito da un libro di testo che comprende lo stesso materiale, contenuto ormai nella prima pubblicazione della Cattedra di Liturgia. L'uscita del libro (1997) ha fatto sì che fosse sostituito e cambiato il volume delle precedenti dispense, e da quel momento, fino al 2015,²⁹ è

²⁷ Il contratto d'affiliazione è entrato in vigore il 26 maggio 1995. Si veda il decreto in latino e la sua traduzione ungherese: *Athanasiana* 2 (1995) 9-10.

²⁸ La presentazione si veda lì, sotto cap. 1.5.

²⁹ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5.), 155.

rimasto valido per l'insegnamento liturgico: il suo autore lo usava continuamente quando insegnava ai chierici e poi anche ai teologi civili.

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus szertartástan [Introduzione alla liturgia greco-cattolica]*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 1. [Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio Cattedra Liturgica 1]), Nyíregyháza, 1997. p. 216. Il libro di testo segue lo schema diventato classico. Si divide in due grandi parti: l'una di carattere generale e l'altra dettagliata. Dopo l'introduzione, la prima sezione principale, intitolata "Introduzione generale alla liturgia", comprende due capitoli di cui uno tratta dei luoghi sacri e dei mezzi liturgici, mentre l'altro capitolo presenta le parti dei sacri uffici. Nella seconda sezione dal titolo "Introduzione dettagliata alla liturgia", si trovano sei capitoli. Eccoli qui di seguito: il giorno liturgico della Chiesa bizantina, la Divina Liturgia, l'anno liturgico della Chiesa bizantina, la disciplina del digiuno, i sacramenti e i sacramentali. – Il libro presenta questi argomenti ai lettori e agli studenti in modo analitico ed esplicativo. Secondo l'opinione pubblica si può presumere che questo libro di testo sia didatticamente ben strutturato e proficuo; è facile da leggere e recepirne il contenuto.

1.7. La seconda edizione

Il numero degli studenti continuava a crescere. Oltre ai chierici, sempre più ragazzi e ragazze, da civili, volevano studiare Teologia. Anche tra coloro che si preparavano per la professione d'insegnante, sempre più studenti desideravano trovare lavoro come insegnanti di religione, vale a dire catecheti. Anche il numero di studenti iscritti al Corso di teologia per corrispondenza è aumentato. Tutto ciò palesava l'esigenza e la necessità di dover approntare ormai una nuova edizione del libro di testo..

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus szertartástan [Introduzione alla liturgia greco-cattolica]*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi

Főiskola Liturgikus Tanszék 5. [Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio Cattedra Liturgica 5]), Nyíregyháza, (seconda edizione riveduta), 2000. p. 228. La nuova versione di questo libro di testo non contiene novità. Sebbene il suo contenuto sia un po' aumentato, ciò è dovuto solo a correzioni o piuttosto alla riprogettazione in più pagine.

1.8. La terza edizione

La seconda edizione del libro di testo è persistita per oltre un decennio; dopo di che, esauritasi, si è reso urgente preparare una terza edizione. Era, indubbiamente, una vera richiesta, poiché bisognava consegnare un libro agli alunni affinché potessero studiare e prepararsi agli esami. Quindi nel 2013 si è approntata la terza edizione.

IVANCSÓ ISTVÁN, Görög katolikus szertartástan [Introduzione alla liturgia greco-cattolica], (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 25. [Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio Cattedra Liturgica 25]), Nyíregyháza, (terza edizione riveduta), 2013. p. 228. In questa versione del libro non sono state apportate modifiche significative rispetto alle precedenti edizioni. Sono state incluse solo piccole correzioni. Il suo autore ha usato questo libro di testo durante tutto il suo insegnamento liturgico.

2. TYPIKON

Il Typicon come materia di studio occupa un posto speciale nell'insegnamento liturgico. Infatti, esso fornisce la maggior parte della conoscenza lessicale. In effetti, tutto il suo materiale consta di tali conoscenze. Perciò gli studenti hanno più "paura" di questo materiale e lo considerano lo "spauracchio" dell'insegnamento liturgico e degli studi

liturgici.³⁰ In ogni caso, per l'apprendimento di questo materiale si presuppone che gli studenti abbiano già acquisito tutte le conoscenze di base ricevute durante l'insegnamento dell'"Introduzione alla Liturgia".

2.1. *Libro stampato*

L'opera di Kozma János, come libro di testo, era presente sin dal principio nel nostro insegnamento liturgico. Agli inizi, nel 1950,³¹ Orosz Sándor Ágoston insegnava il Typicon proprio da quel testo, poi fu seguito dal dott. Timkó Mihály (1953-1957).³² Successivamente, continuarono a insegnarlo il dott. Ferenc Rohály (1958-1961)³³ e il dott. Mosolygó Marcell (1961-1970).³⁴ Infine anche Oláh Miklós (1974),³⁵ Keresztes Gábor (1975-1981) e il dott. Pregun István (1981)³⁶ usavano lo stesso libro di testo per insegnare il Typicon.

Sebbene il dott. Palatitz Jenő non insegnasse il Typicon nel nostro Istituto, usava, anche lui, il materiale del libro di Kozma János durante l'insegnamento liturgico.³⁷ Per un breve periodo di cinque anni l'opera non è stata utilizzata,³⁸ ma poi è stata di nuovo messa a disposizione dei professori che insegnavano il Typicon.

KOZMA JÁNOS, *Kivonatos typikon. Egyházi naptár és szertartási utasítás [Typicon succinto. Calendario ecclesiale e direttorio liturgico], Miskolc, 1941. p. 48.* Il Typicon si divide in tre grandi parti. La

³⁰ Alcuni alunni lo chiamano "elenco telefonico".

³¹ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5.), 154.

³² Cfr. *Ibid.* Si veda ancora IVANCSÓ, „Attività del dott. Timkó Mihály come professore presso il nostro Istituto Teologico” (nt. 8), 88. e 94.

³³ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5.), 154.

³⁴ Cfr. *Ibid.*

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 155.

³⁶ Cfr. *Ibid.*

³⁷ Ne ha scritto nella sua lettera in cui ha presentato il sommario del materiale della sua Introduzione alla liturgia al vescovo eparchiale. Cfr. nt. 16.

³⁸ Si veda sotto il cap. 2.2.

prima parte, sotto il titolo "L'ordine generale dei sacri uffici", presenta dettagliatamente i diversi tipi del vespro e del mattutino sia domenicali che feriali. Segue la descrizione della Divina Liturgia (di San Giovanni Crisostomo e di San Basilio) e della Liturgia dei doni presantificati. La seconda parte presenta le diverse forme della celebrazione: come si devono comporre i sacri uffici, vale a dire, da dove devono essere raccolte le parti variabili alle parti fisse (sono elencati nel libro in totale 27 casi). La terza parte contiene il calendario liturgico. Prima presenta le feste fisse, poi quelle mobili lungo l'intero anno liturgico iniziando da settembre fino ad agosto.

2.2. *Dispense dattilografate*

Anche Lakatos László (1982-1987)³⁹ fu un professore liturgico del nostro Istituto. Quando iniziò ad insegnare presso il nostro Istituto, egli stesso compose un volume di dispense sul Typicon per insegnare ai chierici. Date le circostanze del tempo la sua opera non poteva andare in stampa; così le scrisse a macchina ed i chierici poi, a loro volta, le copiarono. Piano piano si iniziò anche a fotocopiare, però non senza problemi e difficoltà.

LAKATOS LÁSZLÓ, *Typikon, (a szerző kiadása) Typicon (edizione dell'autore)], (manoscritto) [le pagine non sono numerate]*. L'opera non contiene alcuna novità: la sua divisione segue quella del precedente libro di testo. Ma l'autore intendeva, da un punto di vista didattico, apportare delle variazioni affinché il suo lavoro potesse essere più facilmente appreso e gli alunni potessero più speditamente memorizzarne il contenuto.

L'autore, nelle prime dieci pagine espone dettagliatamente i sacri uffici del giorno liturgico con le note importanti (senza, però, le

³⁹ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5.), 155.

spiegazioni teologiche: compito che rientra nella Teologia liturgica). In questo modo vengono presentati tutti e otto i sacri uffici. Questa parte è seguita dal Typicon dettagliato, in cui l'autore, in quarantuno pagine, descrive i casi domenicali (sei tipi), i casi feriali (sette tipi), i casi domenicali che seguono le feste (sei tipi), i casi feriali che seguono le feste (sette tipi). Egli enumera i componenti di tutti e otto i sacri uffici nei diversi casi. Infine l'opera si chiude con la descrizione o presentazione dei vesperi speciali.

2.3. Ristampa del manuale stampato

Il Typicon composto da Kozma János e usato come libro di testo è apparso nel 1984, nella serie delle *Dispense degli Istituti Teologici Superiori Cattolici*, in esemplari fotocopiati. In questa veste è tornato di nuovo a far parte del nostro insegnamento liturgico. Lakatos László usava ancora il volume delle sue dispense, mentre il dott. Ivancsó István durante il suo insegnamento (nel 1988, poi dal 1993)⁴⁰ ha usato la variante ristampata dell'opera di Kozma. Questo libro era adottato, nel periodo intermedio, dai professori dott. Mosolygó Marcell (1989 e dott. Orosz László (1990), i quali⁴¹ insegnavano, appunto, il Typicon.

KOZMA JÁNOS, *Kivonatos typikon. Egyházi naptár és szertartási utasítás [Typicon succinto. Calendario ecclesiale e direttorio liturgico]*, Budapest, 1984. p. 48. Poiché si tratta di una ristampa anastatica, non vi è alcuna differenza tra la versione originale e quella riprodotta. Solo il frontespizio della nuova versione è stato modificato. È una novità che il libro sia stato pubblicato in una serie dei volumi delle dispense. Tuttavia, manca sulla copertina lo stemma del Congresso Eucaristico Internazionale di Budapest del 1938, con l'epigrafe: "Eucharistia vinculum charitatis".

⁴⁰ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5.), 155.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*

3. MANUALE DI TEOLOGIA LITURGICA

La disciplina della Liturgia o Teologia liturgica edifica il suo materiale sull'Introduzione alla liturgia. Dopo le conoscenze di base, espone in un sistema teologico il contenuto che vuole presentare agli alunni. Il metodo non è più analitico ma sistematico. Tuttavia, la sua suddivisione è simile alla precedente: consta, infatti, di una sezione "generale" e di una "dettagliata".

Anche questa materia è un elemento costitutivo della la vita del nostro Istituto. Nel primo periodo – come abbiamo già accennato⁴² – vi fu una certa confusione a causa del titolo: i professori non lo usarono sistematicamente. Oltretutto, neanche il sistema educativo distinse rigorosamente i titoli dei due lavori. Sfortunatamente, non ci sono rimaste dispense del primo periodo. Ad ogni modo, in base ai documenti dell'Istituto è possibile risalire ai docenti che insegnavano Teologia liturgica presso il nostro Istituto, ovviamente con l'aiuto delle proprie dispense. Quindi sono i seguenti: Rohály Ferenc (1958-1961),⁴³ dott. Mosolygó Marcell (1961-1973),⁴⁴ Oláh Miklós (1974-1987),⁴⁵ e dott. Ivancsó István (1987-1988).⁴⁶ Nel periodo seguente i professori liturgici si alternarono con una certa frequenza: dott. Orosz László (1989),⁴⁷ dott. Kalulics László (1991),⁴⁸ dott. jr. Mosolygó Marcell (1992).⁴⁹

⁴² Cfr. nt. 12. e 21.

⁴³ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5.), 154.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, 155.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*

3.1. *Dispense stampate I-II*

Un volume di dispense stampate di Liturgica o Teologia liturgica è venuto alla luce solo nell'ultimo decennio del 20° secolo. Quando ricevette, di nuovo, l'incarico per l'insegnamento di questa materia, il dott. Ivancsó István (dal 1993,⁵⁰) si adoperò per creare qualcosa di proprio. Prima compose un volume di dispense per uso personale, poi lo consegnò anche agli alunni perché le copiassero.

In accordo con le tendenze della Teologia liturgica del Concilio Vaticano II, il materiale da insegnare è composto in un sistema particolare. Quest'aspetto (particolare nel linguaggio scolastico: *obiectum formale quod*) è il mistero pasquale di Gesù Cristo.

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgika I. Főiskolai jegyzet [Teologia liturgica greco-cattolica I. Dispense dell'Istituto teologico superiore], Nyíregyháza, 1995. p. 64.* Quest'opera, che contiene la prima parte della Teologia liturgica, fornisce conoscenze sull'interpretazione del mistero pasquale di Gesù Cristo attraverso i sacri uffici. Quindi getta le basi per questo scopo. Come il materiale del primo semestre, sta ancora aspettando l'effettiva interpretazione liturgica nel secondo semestre.

Ecco i temi affrontati nell'opera: Il concetto e il compito della teologia liturgica; Le radici più profonde della nostra adorazione; Il mistero; Il centro della liturgia: il mistero pasquale; La liturgia celeste di Cristo; La liturgia sulla terra; La liturgia e lo Spirito Santo; La liturgia e la Sacra Scrittura. – Fino alla pubblicazione del libro di testo stampato, gli studenti imparavano questa parte della teologia liturgica studiando da questo volume di dispense.

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgika II. Főiskolai jegyzet [Teologia liturgica greco-cattolica II. Dispense dell'Istituto teologico superiore], Nyíregyháza, 1996. p. 81.* Il secondo volume di

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*

dispense stampate di Teologia liturgica si basa sul primo. Trasmesse le conoscenze di base, ora procede attentamente mostrando la presenza del mistero pasquale di Gesù Cristo nei sacri uffici. Esamina non solo testi ma anche l'ufficiatura globale: i modi d'espressione liturgici. Pertanto, viene rivelato il mondo immensamente ricco della liturgia della Chiesa bizantina.

Questa seconda parte esamina poi tutti e otto i sacri uffici dell'ufficiatura quotidiana. Infine, analizza anche l'ufficio di mezzogiorno. – Anche questo volume di dispense è rimasto in uso fino alla pubblicazione del libro di testo stampato.

3.2. Manuale stampato

L'autore del libro di testo stampato lo ha composto attingendo dalle dispense appena trattate: affinché si possa usufruire di un manuale sufficiente e adatto all'insegnamento della Teologia liturgica. La "parte generale" contiene la spiegazione dettagliata del mistero pasquale, mentre la "parte dettagliata" fornisce la spiegazione della presenza del mistero pasquale negli otto uffici sacri del giorno liturgico della Chiesa bizantina.⁵¹

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgika [Teologia liturgica greco-cattolica], (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola 3. [Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio Cattedra Liturgica 3]), Nyíregyháza, 1999. p. 310.* Il contenuto di base ha subito

⁵¹ Abbiamo presentato il tema in più luoghi. Si veda IVANCSÓ ISTVÁN, „A húsvéti misztérium a bizánci liturgiában [Il mistero pasquale nella liturgia bizantina]”, in *Mediterrán Világ [Mondo Mediterraneo]* 3 (2007) 163-188.; ID, „Jézus Krisztus húsvéti misztériuma a bizánci egyház liturgiájában I. [Il mistero pasquale di Gesù Cristo nella liturgia della Chiesa bizantina I]”, in *Keresztény Szó [Voce Cristiana]* 8 (2004) 7-12.; ID, „Jézus Krisztus húsvéti misztériuma a bizánci egyház liturgiájában II. [Il mistero pasquale di Gesù Cristo nella liturgia della Chiesa bizantina II]”, in *Keresztény Szó [Voce Cristiana]* 9 (2004) 19-24.; ID, „Jézus Krisztus húsvéti misztériuma a bizánci egyház liturgiájában [Il mistero pasquale di Gesù Cristo nella liturgia della Chiesa bizantina]”, in *Studia Wesprimiensia I-II* (2005) 95-119.

un'importante revisione, non si tratta solo di una semplice operazione di ricomposizione o compilazione. Di conseguenza, il disteso si è notevolmente ampliato. Tuttavia, la metodologia non è mutata. Pertanto, in base alla pubblica opinione, si può dire che si tratta di un'opera didatticamente ben strutturata. Gli studenti vi studiavano volentieri la Teologia liturgica e agli esami hanno anche ottenuto buoni risultati.

3.3. La seconda edizione

A causa del crescente numero degli alunni, ci fu presto bisogno di una nuova edizione del libro di testo.

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgika* [Teologia liturgica greco-cattolica], (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola 26. [Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio Cattedra Liturgica 26]), Nyíregyháza, (második, javított kiadás [seconda edizione riveduta]), 2013. p. 310. Questa seconda edizione del libro di testo non contiene novità rispetto alla prima. Bisognava solo correggere alcuni errori ambigui mentre il contenuto è rimasto invariato.

3.4. La terza edizione

Il numero degli alunni del nostro Istituto è di nuovo aumentato. I libri venivano generalmente conservati dai vecchi alunni i quali non li cedevano a quelli nuovi. è entrato anche nella libreria greco-cattolica. Tutto ciò ha comportato la necessità di redigerne una nuova versione.

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgika* [Teologia liturgica greco-cattolica], (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola 32. [Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio Cattedra Liturgica 26]), Nyíregyháza, (terza edizione riveduta), 2015. p. 310. Nel frattempo – e soprattutto durante l'insegnamento – è stato possibile correggere i piccoli errori ancora presenti. Questo è esattamente ciò che

significa "edizione migliorata", non c'è espansione o riduzione alcuna dell'opera: è rimasta identica all'edizione precedente.

In ogni caso, si può affermare che fino ai nostri giorni non è mai stata data alle stampe un'opera tale che descrivesse e presentasse i nostri sacri uffici così dettagliatamente e uniformemente come le tre edizioni del libro. È un aspetto degno di nota che ci sia un concetto unificante nell'insieme del lavoro: la scoperta e la presentazione del mistero pasquale di Gesù Cristo in base ai sacri uffici.

4. STORIA DELLA LITURGIA

Ci si aspetterebbe, certamente, che in un istituto superiore greco-cattolico – come ad esempio l'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio – sia sempre e continuamente presente l'insegnamento della Storia della liturgia. Tuttavia, sorprendentemente, non è così. L'insegnamento della Storia della liturgia fu presente solo temporaneamente (e c'è!), come materia indipendente, nel nostro ordinamento educativo. Ciò non significa, ovviamente, che il materiale non possa essere inserito in seno ad altre materie.

Anzi, il dott. Timkó Imre (in seguito nominato vescovo eparchiale di Hajdúdorog) tenne un corso, nel 1957, sulla Storia della liturgia intitolato "L'evoluzione delle liturgie orientali".⁵² Dopo un periodo un po' più lungo, nel 1984, fu il dott. Ivancsó István a compilare un volume di dispense su questa materia. I successivi professori, che insegnarono Storia della liturgia, lavorarono usando propri appunti, che, purtroppo, non sono reperibili (almeno per noi).

⁵² Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5.), 154.

4.1. *Dispense dattilografate*

Quando il dott. Ivancsó István iniziò a insegnare (dal 1981)⁵³ presso il nostro Istituto, si mise immediatamente all'opera per compilare un volume di dispense sulla Storia della liturgia con le quali insegnava soltanto ai chierici (nei periodi 1981-1983 e 1987-1988), perché a quel tempo questi erano i soli a frequentare il nostro Istituto; teologi e teologhe civili non erano ancora iscritti. Il volume delle dispense è scritto a macchina.

IVANCSÓ ISTVÁN, *Liturgiatörténet I. (jegyzet) [Storia della liturgia I. (Dispense)]*, Nyíregyháza, 1984. p. 117. Quest'opera doveva essere il primo volume di un lavoro più ampio, che purtroppo non ha avuto seguito. Risale alle radici: elabora le tracce della storia della Santa e Divina Liturgia dalla Scrittura (Antico e Nuovo Testamento), dell'antichità cristiana e della letteratura patristica. Il punto di forza della compilazione è l'abbondanza di citazioni che l'autore riporta nel suo lavoro. Questo spazia, partendo dalla cena ebraica della Pasqua, attraverso i testi della Cena Mistica (cioè Ultima), gli scritti dei Padri, principalmente orientali e in parte occidentali, e le loro citazioni.

4.2. *Materiale proprio*

Per insegnare Storia della liturgia il dott. Orosz László (1989-1990)⁵⁴ e il dott. Kaulics László (1991)⁵⁵ usavano materiale proprio. Sfortunatamente, non esistono tracce del loro lavoro. Tuttavia, è significativo che l'insegnamento della Storia della liturgia sia in qualche modo persistito anche in questo periodo.

⁵³ Cfr. *Ibid.*, 155.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*

5. PICCOLO LESSICO LITURGICO

Come aiuto formativo è nato il Piccolo lessico liturgico greco-cattolico. Inizialmente, aiutava l'insegnamento liturgico in versione dattiloscritta, ma poi si sono realizzate due edizioni stampate.

5.1. *Versione dattilografata*

La versione dattilografata del Piccolo lessico è stata composta da Lakatos László (1982-1987),⁵⁶ che ha compilato il suo glossario liturgico basato su ricerche proprie. Tuttavia, non aveva ancora posto all'opera il titolo di "Piccolo lessico".

LAKATOS LÁSZLÓ, *Liturgikus szótár [Vocabolario liturgico], (a szerző kiadása) [edizione privata], (é. n.) [senza data]* L'opera contiene 38 pagine con 293 termini, la maggior parte dei quali sono greco-cattolici, ma alcuni sono utilizzati solo nella Chiesa ortodossa. In ogni caso, le dispense hanno contribuito notevolmente ad approfondire la conoscenza liturgica dei chierici.

5.2. *Libro stampato*

Il dott. Ivancsó István iniziò a insegnare "Introduzione alla liturgia" nel nostro Istituto, nel 1994.⁵⁷ Quasi immediatamente, iniziò a collezionare dei termini liturgici, usando anche il suddetto volume di dispense,⁵⁸ per compilare un piccolo lessico liturgico.

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kislexikon [Piccolo lessico liturgico greco-cattolico], Nyíregyháza, p. 1997. 59.* Quest'opera è un lessico di genere particolare. Attinge le voci dal campo della vita liturgica, vale a dire il campo della liturgia greco-cattolica in

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*

⁵⁸ Si veda sotto il cap. 5.1.

senso stretto. Come dovrebbe essere, i termini che appaiono nel testo come lemmi autonomi sono indicati da una freccia.

Il lessico liturgico usato come libro di testo ausiliario aveva anche una funzione pratica nell'educazione. Gli studenti dovevano impararne il contenuto – non verbalmente, ovviamente, ma il contenuto dei termini – e riferire su tre lemmi prima dell'esame. Questa è diventata la condizione per superare l'esame, il cosiddetto "requisito minimo". Ciò ha notevolmente facilitato gli studenti riguardo alla conoscenza delle espressioni liturgiche greco-cattoliche.

Oltre tutto è diventato importante anche perché un numero considerevole di studenti del nostro Istituto erano cattolici romani, specialmente quelli del Corso di teologia per corrispondenza. Inoltre, il libro è risultato utile ai lettori interessati agli argomenti liturgici greco-cattolici, perché "spiega i termini semplicemente, comprensibilmente, brevemente, chiaramente, e allo stesso tempo, in modo professionale".⁵⁹

5.3. La seconda edizione del libro

Alcuni anni dopo, fu necessario pubblicare una nuova edizione del Piccolo lessico liturgico per soddisfare le richieste.

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kislexikon* [Piccolo lessico liturgico greco-cattolico], (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 6. [Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio Cattedra Liturgica 6]), Nyíregyháza, (seconda edizione riveduta e ampliata), 2001. p. 83. Sebbene il titolo dell'opera indica che si tratta di una versione "riveduta" o corretta, in realtà ci sono solo piccole correzioni. L'altro termine "ampliata" è più fondato, poiché, in effetti, con l'aggiunta di nuove voci, il lavoro ha assunto un aspetto più completo; inoltre, colpisce particolarmente il fatto

⁵⁹ OBBÁGY LÁSZLÓ, „Ivancsó István: Görög katolikus liturgikus kislexikon [Ivancsó István: Piccolo lessico liturgico greco-cattolico]”, in *Athanasiana* 5 (1997) 162. Lo stesso in lingua tedesca: *ibid.*, 166.

che contenga anche delle illustrazioni. Il dott. Timkó Imre (nominato poi vescovo eparchiale di Hajdúdorog), durante il suo periodo come docente a Budapest ha fatto rappresentazioni liturgiche che noi abbiamo inserito nel libro come illustrazioni.

Questa seconda edizione ha continuato il metodo adottato nella precedente: gli studenti dovevano riferire su tre lemmi prima dell'esame. Pertanto, il libro ha continuato a svolgere un ruolo importante nell'insegnamento liturgico superiore greco-cattolico.

6. EXCURSUS

Dobbiamo inserire nella serie dei libri di testo e dei volumi di dispense che abbiamo presentato, usati nell'insegnamento dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio, ancora due volumi di dispense ed un libro. Così il materiale può – in base alle nostre attuali conoscenze – essere definito completo.

6.1. *Dispense di Storia della liturgia*

Il dott. Timkó Imre come cappellano universitario d'allora insegnava non solo all'Accademia di Teologia di Budapest, ma ha tenuto un corso anche all'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico di Nyíregyháza, nel 1957, intitolato "La formazione della Liturgia orientale".⁶⁰ Questo fatto si riscontra non solo nella documentazione ufficiale, ma anche dal manoscritto del professore custodito nella biblioteca dell'Istituto.

TIMKÓ IMRE, *A keleti egyházak „anaphorái” (Liturgiátörténeti összegzés) 1. — A Keleti Keresztény Miseformulák genetikus története I. A legősibb keresztény kor írásos emlékei [Le “anafore” delle Chiese*

⁶⁰ Cfr. IVANCSÓ, „Storia dei cinque anni di insegnamento liturgico presso il nostro Istituto” (nt. 5.), 154. Si veda ancora nt. 53.

Orientali (Sommario della Storia della liturgia I. Ricordi scritti dell'epoca più antica cristiana), (manoscritto), [senza anno]. Il volume delle dispense è stato scritto a macchina. Tuttavia, i titoli dei capitoli sono stati scritti a mano con una penna colorata molto speciale, in forma meravigliosamente elegante e regolare. L' autore ha anche trascritto i sottotitoli – battuti originariamente a macchina – con penne di diversi colori. Questo ha reso il suo lavoro estremamente trasparente. Egli ha realizzato tre copie del volume delle sue dispense, ma solo la prima di queste è stata decorata in questo modo; neanche una di loro è pervenuta tra le mani degli alunni. Nel suo lavoro ha disegnato molte belle immagini e illustrazioni; in particolare ha elaborato gli “alberi genealogici liturgici” con la massima cura e precisione. In ogni caso, la creazione dell'opera e il suo utilizzo nell'insegnamento superiore liturgico potrebbero aver significato una grande esperienza estetica personale.

Il volume delle dispense di “Storia della liturgia” del dott. Timkó Imre sta aspettando la dovuta sistemazione, insieme con molti altri volumi di dispense e manoscritti, in una sezione separata della nostra biblioteca.⁶¹

6.2. *Dispense per il corso propedeutico*

Fino al 2010 i nostri chierici greco-cattolici studiavano insieme ai chierici cattolici romani nel Corso Propedeutico. Si sono formati in tre seminari, uno dopo l'altro: a Veszprém, Vác ed Eger. Oltre ai corsi comuni, tuttavia, dovevano ricevere una specifica formazione liturgica, proprio a causa della diversità dei riti. Quindi, il professore liturgico dott. Ivancsó István – come altri nel proprio campo di studio – ha dovuto risolvere questo compito viaggiando. Ha raccolto il suo materiale per

⁶¹ Takács János, uno dei nostri sacerdoti scomparso giovane, ha organizzato questo materiale. Nel 1999, ha anche prodotto l'elenco delle opere del professore con il titolo “Bibliotheca Timkoiana” che, nel 2016, il personale della biblioteca ha sistemato ordinatamente in scatole. Le dispense di Storia della liturgia si trovano nel riquadro 11.

l'insegnamento in un volume di dispense scritto al computer, e poi ne ha distribuito fotocopie agli studenti.

IVANCSÓ ISTVÁN, *A bizánciak liturgiájáról*, (Anno Integrativo kurzus) [La liturgia dei bizantini, (Corso Anno Integrativo)], [dispense], Nyíregyháza, 1999. p. 102. Lo scopo di questo volume di dispense è quello di fornire ai candidati un livello di conoscenza più elevato prima di iniziare la loro effettiva formazione universitaria e seminariale: un livello, quindi, non più di scuola secondaria ma uno standard di istruzione superiore. Allo stesso tempo, era anche importante che essi avessero una conoscenza comune della liturgia.

6.3. *Manuale delle liturgie orientali*

Naturalmente, c'è anche una Sezione Liturgica nel corso di Licenza presso il nostro Istituto. Sin dall'inizio il dott. Ivancsó István vi ha preso parte. Egli compilava continuamente, per uno dei suoi corsi, il materiale che è stato poi pubblicato in un libro divenuto anche libro di testo.

IVANCSÓ ISTVÁN, *A keleti liturgiák* [Le liturgie orientali], (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 9. [Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico Sant'Atanasio Cattedra Liturgica 9]), Nyíregyháza, 2002. p. 138. La struttura del libro è chiarissima. I capitoli contengono i grandi riti o le famiglie di riti orientali. L'autore presenta prima la storia di ogni singola Chiesa, in secondo luogo la struttura della sua liturgia e in terzo luogo le particolarità della sua liturgia. Nella parte centrale ci sono molte illustrazioni fotografiche. – Quindi, oltre a fornire una conoscenza approfondita delle liturgie orientali, il libro è utile a tutti coloro che ne sono interessati; inoltre vale come libro di testo per gli studenti dell'insegnamento superiore.

UNIVERSITATEA CLUJEANĂ

LA CEAS CENTENAR

VASILE MUSCĂ

Abstract: *University of Cluj at the celebration of its anniversary.* 100 years ago, on November 3, 1919, began the courses of the first Romanian university in Transylvania. After the formation of the „Great Romania”, education in the Romanian language appeared as a historical necessity. In the spirit of the Transylvanian School, after the project of emancipation of the nation, the University wanted an instrument to shape a Modern Romania through culture, science and spirituality. The success of the University consists in selecting an exceptional teaching staff and in training students who have programmatically assumed the ideal of the founders, so that it has given personalities of European stature. The University of Cluj formed personalities and characters.

Keywords: University, Great Romania, Transylvanian School, educational ideal.

Cuvinte cheie: Universitate, România Mare, Școala Ardeleană, ideal educațional.

În toamna anului 1919, energiile intelectualității românești din Ardeal, atâtea câte existau la acea dată, erau mobilizate pentru înfăptuirea marelui act, de profunde semnificații patriotice, al întemeierii Universității românești la Cluj. Deschiderea în toamna târzie a aceluiași an, în 3 noiembrie 1919, adică acum 100 de ani, a cursurilor primei universități românești din Ardeal, a constituit fără nicio îndoială un

eveniment de o importanță și o semnificație istorică culturală națională majoră, dar și internațională. Cu aceasta Clujul intră, și pe latură românească, în rândul orașelor universitare ale Europei.

În oraș exista deja din 1872 o universitate maghiară, cu limba de predare exclusiv maghiară, care, cum observa Ion Breazu, nu respecta – prin compoziția studenților ei – structura etnică a Ardealului, marea majoritate a studenților fiind maghiari.

„Românii, care reprezentau aproape 60% din populația Transilvaniei, de abia erau 15% – de obicei mai puțin – din numărul total al studenților. Numărul lor era aproape egal cu al Germanilor, care reprezentau 9%, și al Evreilor, care erau de abia 3% din populația acestei provincii. Universitatea din Cluj, era departe de a fi o icoană fidelă a situației etnice a Transilvaniei.”¹

Abia în 1901 se reușește inaugurarea clădirii centrale a Universității (strada Mihail Kogălniceanu nr. 1), sediul actual al Universității Babeș-Bolyai, bilingvă, cu limbă de predare română și maghiară. Existența concomitentă pentru început a doua universități nu au ușurat cu nimic dificultățile începutului pentru noua universitate românească. Am putea spune chiar dimpotrivă. Lipsa de receptivitate a părții maghiare în privința unei colaborări pe linie de universitate a obligat partea română să înființeze cât mai repede o universitate proprie. Dar existența pentru un timp a două universități a provocat de partea românească ambiția legitimă de a întrece prin organizare și performanță Universitatea maghiară, ceea ce de altfel i-a reușit chiar după mărturiile contemporanilor. Pe data de 8.12.1919, Sextil Pușcariu notează în memoriile sale:

„un amănunt care m-a impresionat și a fost una din marile satisfacții pe care un om le poate avea după o muncă intensivă și dezinteresată. Mi-a spus Ghibu că a fost la el Ludwig Karl, fost profesor în Cluj, care fără să vrea i-a făcut mărturisiri caracteristice. Ungurii erau siguri că nu vom putea face universitate și și-au dat silința să ne zădărnicească lucrul. Acum însă

¹ Ion BREAZU, *Universitatea românească „Regele Ferdinand I”*, Ed. Școala Ardeleană, Cluj, 2019, p. 50.

recunosc că Universitatea nu numai că funcționează, dar că i-am dat o organizare mai bună decât o puteau face ei.”²

Cea care a asigurat de la început această superioritate este valoarea incontestabilă a corpului profesoral al noii Universități. O mărturie în acest sens a depus unul dintre studenții primei promoții, viitorul mare istoric academician David Prodan:

„La Universitate am nimerit perioada de cel mai înalt prestigiu al ei³. Profesori veniți din toate părțile țării, nume mari ale filologiei, literaturii, istoriei. Sextil Pușcariu, Gherghe Bogdan Duica, sculptorul Vasile Bogrea, Alexandru Lepădatu, Ioan Lupaș, Ion Ursu, Constantin Marinescu, Silviu Dragomir, Virgil Bărbat, din cei pe care i-am ascultat și la care am făcut examene.”⁴

Înființarea Universității românești din Cluj răspundea unei nevoi adânc resimțite de secole a tineretului român ardelean, de a urma studii superioare într-o universitate românească, în propria sa limbă românească, într-o țară devenită în sfârșit, la terminarea Primului Război Mondial, a sa, românească și ea, în cadrul așa numitei în epocă României Mari, prin unirea tuturor celor trei principale provincii românești, Moldova, Muntenia și Transilvania. Pe acest motiv, chiar din momentul nașterii sale, Universitatea clujeană avea de trecut pe frontispiciului un mărturisit caracter național. Performanța sa strălucită, unanim recunoscută, a stat în împrejurarea fericită că a reușit să concilieze în modul cel mai armonios acest caracter național cu exigențele de universalitate ale unei culturi spiritual mai înalte.

Unirea cea mare, Marea Unire din 1 decembrie 1918 de la Alba-Iulia, ce are ca efect al ei și întemeierea Universității clujene, nu trebuie interpretată ca simplu noroc, doar o întâmplare fericită a istoriei noastre. Ea este mult mai mult decât atât, prin ea s-a exprimat o necesitate istorică, realizarea ei a cerut multe lupte și numeroase jertfe de sânge ale tinerilor

² Sextil PUȘCARIU, *Memorii*, ed. Minerva, București, 1978, p. 385.

³ Este vorba de anii 1920-1924, n.m. V.M.

⁴ David PRODAN, *Memorii*, ed. Enciclopedică, București, 1993, p.40.

români căzuți pe front în crâncenele confruntări armate ale războiului, dar și mișcări abile și inteligente pe tabla de șah a istoriei. Împrejurări potrivnice, create de întâmplările istoriei, au silit poporul român timp de câteva secole să-și rupă unitatea etnică și să trăiască despărțit, în lipsa unui stat național unitar. Pentru un timp destul de lung al istoriei acesta a existat doar în conștiința românilor ca o flacără vie care le-a călăuzit drumul prin istorie. Astfel, imperativul cel mai puternic care a acționat de-a lungul existenței sale istorice a fost tocmai Acela de a realiza această unitate, cum s-a spus, de neam și de țară.

Istoria nu se prezintă ca jocul capricios al unor oameni și fapte ale lor, al unor întâmplări, nelegate prin nicio logica internă. Pentru ca acestea să se producă în realitate, trebuie să ieși în întâmpinarea lor, chiar să le provoci, în idea că o necesitate istorică, pe care trebuie să te pricepi să ți-o faci aliat, acționează în mod obiectiv în materia brută a faptelor. Drumul glorios către înfăptuirea acestui vis național a fost marcat de câteva repere fundamentale ale luptei noastre naționale, pagini din cartea de aur a acestor lupte: 1848, 1859, 1877 și 1918, care a oferit cadrul favorabil pentru întocmirea și funcționarea Universității românești din Cluj.

Într-o intervenție a sa, academicianul Ioan Aurel Pop, președintele Academiei române, a arătat că după victoria în primul război mondial, sarcină care se impunea cu deosebită stringență era construirea pe baze noi, mai solide, în conformitate cu exigențele vremii, a Statului Român Modern. Dar potrivit cu directivele acelui program de inspirație iluministă pe care l-a lansat încă Școala Ardeleană, Universitatea era menită să fie o importantă pârghie de înălțare a neamului prin cultură. Astfel că înființarea la Cluj a unei Universități românești a devenit în concepția marilor bărbați de stat care au înfăptuit actul Unirii de la 1918 o necesitate de prim ordin care se motiva prin sine – cultura – concentrate în instituția universitară urma să aibă rol central în elaborarea noii mentalități naționale ce-și mărturisea drept scop dezvoltarea modernă a

poporului român în ansamblul său. Sărăcia materială, aproape generalizată a împiedicat ridicarea la un nivel de cultură superior a întregii mase a populației românești din Ardeal.

Soluția aleasă a fost formarea mai întâi a unei elite sprijinite pe o bază materială mai solidă. Această tactică era în acord cu înseși imperativele iluminismului European care promova ideea unei stratificări sociale: o pătură socială superioară a celor luminați deja și una inferioară a celor care urmează să fie luminați prin eforturile celor dintâi. Am putea chiar spune că ultimul act prin care se încununează eforturile de politică culturală ale iluminismului este chiar înființarea Universității clujene. Întemeierea de către profesorul Virgil Bărbat în 1924 a așa numitei extensii universitare cu menirea de a organiza adevărate campanii de conferințe de popularizare științifico-culturală în provincial ardelenescă confirmă această înțelegere a nevoii de ridicare a națiunii prin mijlocul învățării conform unui program care continua o inspirație iluministă. Conștiința cea mai vie care a mobilizat munca de culturalizare a Universității clujene este că construcția superioară a unei națiuni românești modern se poate realiza pe niște temelii solide numai prin oficiile culturii. O nouă Românie, cea care trebuia să se nască printr-un efort colectiv condus cu inteligență la scară națională, este rezultatul unei acțiuni de formare intelectuală și morală în cadrul politic pe care l-a oferit națiunii române.

Evenimentul înființării Universității românești a Ardealului a fost însoțit de un entuziasm greu de descris, dar mai ales de înțeles astăzi. El a avut cu adevărat o dimensiune de masă. Să mergem la amintirile unui martor al celor petrecute, ajuns apoi în perioada interbelică, unul din marii profesori ai Universității. Este vorba de Liviu Rusu, care în 1920 intră student la proaspăt înființată Universitate clujeană aflată în al doilea an al funcționării sale.

„Cine n-a trăit acea epoca – scrie acesta – greu își poate da seama ce însuflețire, ce entuziasm anima întreaga românie din Ardeal. Dacă reorganizarea administrativă era presantă, nu-i mai puțin adevărat că una din marile preocupări o prezenta organizarea noii universități. Nu odată mi-a fost dat să citesc în presa maghiară din Cluj, îndoieli în sensul că românii nu vor reuși să organizeze o universitate de nivel. Dar s-a reușit pe deplin; s-au găsit numeroase elemente științifice de mare autoritate, multe dintre ele cu studii și diplome în străinătate, unele părăsind situații importante din occident, care au venit la Cluj ca să dea prestigiu noului așezământ.”⁵

Mândria cea mare a Universității clujene abia înființate a fost, întrucâtva asemănător nașterii în mitologia greacă a zeiței Pallas Athena, gata înarmată din capul lui Zeus, aceea de a fi funcțională chiar de la deschiderea ei, situându-se de la început la nivelul atins de Universitățile occidentului European la o distanță de câteva sute de ani de acestea. O mărturisește același Liviu Rusu – „student din prima generație după unire” – într-o pagină de frumoasă memorialistică – *„Universitatea românească din Cluj, proaspăt deschisă se prezenta la un nivel cum poate nimeni nu se aștepta. Primul director era Sextil Pușcariu, lingvistul de prestigiu european, secundat la diferitele facultăți de o serie de învățați proeminenți”*⁶.

Secretul acestui mare succes este aspectul unui principiu corect pe care l-a respectat construcția universitară clujeană. O universitate este de fapt, relația fundamental a doi factori: corpul profesoral și corpul studentesc, la care se poate (trebuie) adăugat ca element de legătură corpul administrativ. Universitatea clujeana s-a ridicat pornind de la o profundă și corectă înțelegere a lucrurilor; construcția universitară trebuie să plece de la instituirea ca prim și principal termen a unui valoros și puternic corp profesoral. Prestigiul acestuia determină reputația Universității după 1989. România și-a extins rețeaua universitară prin înființarea de numeroase noi instituții academice, probabil peste nevoile reale ale țării, cu o indiferență aproape totală la calitatea lor. Mai ales când

⁵ L.RUSU, *În atmosfera Clujului*, „Steaua” nr. 9, (1985), pp. 56-57.

⁶ L.RUSU, *În amintirea lui G .Bogdan Duică*, „De la Eminescu la L.Blaga și alte studii literare estetice”, București, Cartea Românească, 1981, pp. 244-285.

Universitățile țării s-au transformat în veritabile centre de afaceri care au îmbogățit pe unii, criteriul de valoare a fost numărul cât mai mare de studenți, care să sporească veniturile academice pentru a elibera un stat sărăcit de obligațiile sale financiare, de protector învățământului românesc. Principiul de funcționare era *studenții să fie cât mai mulți, că apoi profesori se găsesc*. La originile sale, Universitatea clujeană s-a concentrat pe formarea unui select corp profesoral care în scurt timp, câteva decenii doar, a venit să ridice din sânul ei, personalități de talie europeană în toate domeniile cunoașterii.

De evenimentul epocal al înființării Universității clujene se leagă două documente ce au un caracter întemeietor. Primul este lecția de deschidere a cursurilor de istorie antică și de istoria artelor rostită în ziua de 3 noiembrie 1919 de Vasile Pârvan, purtând titlul „Datoria vieții noastre”. Celălalt este cel din 1 februarie 1920, cu ocazia inaugurării oficiale a Universității clujene, în prezența suveranilor României Mari, Regele Ferdinand I și Regina Maria, prilej cu care s-a pronunțat un scurt, dar important discurs de către Suveranul țării. Să le prezentăm pe scurt.

Magistralul discurs al marelui savant, Vasile Pârvan, profesor în acel moment al Universității din București, introduce în atmosfera de mare sărbătoare a evenimentului. El prezintă liniile mari ale concepției despre lume și viață ale marelui arheolog care prin natura profesiei sale este orientat către scoaterea la suprafață de sub ruinele trecutului a vieții moarte care a fost. Considerații de metafizică spiritualistă, atât de proprii de altfel gândirii lui Pârvan, sunt însoțite de o privire care scrutează adânc în viitor. Este fixat mai întâi în termeni de o claritate lipsită de orice echivoc sarcina noului așezământ conceput în slujba ridicării generale prin mijloacele culturii neamului românesc:

„Supremul scop al luptei noastre e spiritualizarea vieții marelui organism social-politic și cultural creator, care e națiunea. Mijloacele întrebuințate de noi sunt exclusive de caracter social-cultural și pleacă din izvorul unic al idealismului național. Metoda noastră e aceea a cultivării și selecțiunii

sufletelor superioare, prin punerea la probă a fiecărui individ, care ne este încredințat, cu piatra de încercare a Cultului ideii.”⁷

Această concepție este atinsă în mod evident de influențe hegeliene. Între anii 1904-1909, tânărul V. Pârvan a urmat un periplu academic pe la diferite universități germane (Jena, Berlin, Breslau), prilej cu care a putut culege din atmosfera intelectuală a vremii numeroase ecouri puternic impregnate de hegelianism. Înaintea lui cu o generație, aceeași atmosferă hegeliana a cunoscut-o la Berlin un alt tânăr roman, Titu Maiorescu, iar pe vremea studenției lui Pârvan se produsese deja la început de secol, fenomenul pe care W. Windelband l-a numit al „renașterii hegelianismului” (1902).

Conform marelui idealist german, în istorie contează numai oameni și fapte de care se poate lega o semnificație spirituală ce poate rămâne în istorie; în afara acesteia nimic nu poate dura. În viziunea lui Hegel, istoria universală constă din succesiunea popoarelor constituite în formula unor state naționale proprii, care își trec unul altuia misiunea ce le-o încredințează Spiritul. Corpul național românesc trebuie să se spiritualizeze pentru a putea participa efectiv la acest program fixat de Spirit, sarcină care se poate realiza prin funcția universitară, datorită vocațiilor pe care aceasta e chemată să le promoveze. „Confraternitatea Universității noastre trebuie să înțeleagă viața ca o luptă pentru mai mult gând. Spontaneitate, originalitate, însuflețire, spiritualizare a întregii noastre munci ordonate în viață. Iar spiritualizarea aceasta a vieții valorificată după unitatea de măsură supremă: etern valabilul uman, trebuie să fie legea perpetuă a deosebirii inertului de viu, animalicului de uman, naturalului de cultural, materialului de spiritual.”⁸ La rigoare, în conținutul discursului lui Pârvan se pot depista ecouri ale unor influențe din Nietzsche, a cărui gândire câștigă tot mai mult un loc proeminent în gândirea epocii. Itinerarul spiritual al omului, de care pomenește și V.

⁷ Vasile PÂRVAN, *Datoria vieții noastre*, (ediție anastatică, acad. I. A. Pop), Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2017, pg. 54.

⁸ *Ibid.*, p. 79.

Pârvan, urmează un drum pe care l-a prescris și Nietzsche – de la subom la om și de la om la supra-om (zei sau orice altceva – Zarathustra)⁹.

Al doilea document cu caracter fondator este discursul rostit de Suveranul României, Regele Ferdinand I, la 1 februarie 1920 cu ocazia deschiderii oficiale – la trei luni după deschiderea festivă din 1 noiembrie 1919 – a Universității clujene, după cuvântarea rostită de V. Braniște, șeful resortului instrucțiunii publice și depunerea jurământului de credință al corpului profesoral al Universității, M.S. Regele rostește un discurs festiv în care subliniază în primă instanță dubla menire a Universității ca „templu închinat adevărului” de a lucra în plan spiritual în folosul neamului dar trecând dincolo de aceasta spre ridicarea cultural-spirituală a întregului neam omenesc – „cinstindu-se și cinstindu-ne deopotrivă prin munca sa științifică.” Dar menirea Universității ca înaltă instituție de educare culturală și științifică trece dincolo de obiectivul, planul îngust care de obicei i se atribuie. „Astfel apare în viața statului – se spune în discursul regal – Universitatea în puterea rolului ei atât de înalt, atât de nobil, nu de a scoate un număr cât mai mare de titrați – nu cantitatea, ci calitatea este factorul important – ci de a forma generații de oameni de caracter, însuflețiți de vederi largi, pătrunși de iubire de Patrie și de dragoste de învățătură și de muncă, dornici de a pune energia și capitalul lor de știință în slujba acestei țări”.¹⁰

Importanța aceasta a faptului de a forma și educa și caractere a fost subliniată și de V. Pârvan în discursul său. Faptul acesta își are desigur motivarea și explicarea în prestigiul social al lipsei de caracter ca semn hotărâtor al succesului în viață. S-a scris mult pe tema caracterului, mai precis al lipsei de caracter la români. Caracterul trebuie privit ca o prelungire în plan moral al legii logice a identității care o obligă la consecvență în gândire. Această exigență se poate extinde și asupra

⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰ „Serbările inaugurării Universității românești din Cluj, 1-3 februarie 1920”, București, Imprimeria Statului, 1920, pg. 3.

comportamentului unui om când este vorba de atitudinile sale de viață. Fără îndoială este deosebit de dificil să păstrezi o linie de consecvență, o identitate, altfel zis în condițiile în care circumstanțele vieții social-politice au fost atât de oscilante, lipsite de consecvență ca în istoria noastră. Observația aceasta îmi aduce în față o pagină din Nietzsche care se referă la lipsa logicii în educația din Universitățile germane ale vremii sale. „Să înveți să gândești în școlile noastre nu se mai știe nimic în această privință. Până și în universități, ba chiar printre învățații propriu-zisi din domeniul filosofiei, logica privită ca teorie, ca practică, ca meserie e pe cale de dispariție.”¹¹ Un transfer al întrebării ce și-a pus-o Nietzsche la domeniul moral este legitimă. Oare ce se știe și se învață în Universitățile noastre de azi despre caracter, cu privire la educația morală în general? Încă din antichitate, Socrate atrăgea atenția că educația morală nu poate fi concepută doar ca simplă transmitere de la magistrul la discipol a unor noțiuni etice abstracte, ea trebuind să fie însoțită de puterea exemplului, care vine din partea magistrului.

Marele pericol care amenință în opinia noastră învățământul românesc, pe toate treptele sale de organizare, este continuarea nesăbuită fără discernământ, a reformelor care s-au abătut asupra sa în ultimii treizeci de ani. Se pare că vântul unei noi reforme, a câta?, va sufla din nou peste corpul învățământului nostru. Fiecare guvernare a făcut din acest deziderat un punct central, obsesiv al programului ei. Ne întrebăm doar cu ce folos. Vrem de aceea să amintim observația, care nu și-a tocit actualitatea nici astăzi, făcută de marele gânditor Constantin Rădulescu Motru într-un alt moment când un furor dezlănțuit de reforme, multe dintre ele inutile, s-a abătut asupra țării. „Reformele săvârșite în România – scrie C. Rădulescu Motru în 1900 ca Motto la lucrarea sa *Cultura româna și politicianismul* – de către politicieni sunt unele, spre folosul aparent al generațiilor de astăzi, și toate spre paguba reala a generațiilor de mâine”.

¹¹ Fr. Nietzsche, *Amurgul idolilor*, București, Humanitas, 2001, p. 83.

Pe acest motiv încheiem considerațiile de față cu un fragment semnificativ din raportul rostit la 25 octombrie 1931 la deschiderea anului academic 1931/32 de Rectorul Universității prof. Iuliu Hașeganu unul din maeștrii Universității clujene.

„În materie de legiuire universitară – declară marele savant – suferim de aceeași boală, care se constată în orice legiferare. Și azi se crede că, printr-o lege poți schimba moravuri și obiceiuri. Suferim de concepția observată mai ales la popoarele latine că prin legi, prin decrete putem schimba organizații, instituții. În viața unei Universități nu legile scrise pe hârtie, cu spiritul ce conduce și metodele care, se aplică sunt determinante. O Universitate respiră nu prin legi, ci prin sufletul ce luminează și prin inima ce încălzește acea instituție. O legiuire – în ce privește învățământul superior – nu poate fi o improvizație, ci ceva adânc gândit, solid și durabil. Multe drame sociale – să nu zicem tragedii – sunt datorite schimbării prea frecvente a legilor. Nicăieri nu se produc însă dezastre mai mari prin dese modificări, decât tocmai în învățământ, fie acelea de orice categorie. Să nu ne jucăm cu sufletele generațiilor tinere. Universitatea autonoma este îndreptățită, chiar are datoria, de a exercita o critică și influență cât se poate de adâncă asupra legiuirilor, care privesc învățământul în general”.¹²

De reținut pentru cei care dau buzna în orice forme, de dragul reformelor peste soarta învățământului românesc este și așa greu încercat.

¹² Anuarul Universității „Regele Ferdinand I”, Cluj, Institutul de arte grafice „Ardealul”, 1931, pg. 16.

CE SEMNIFICĂ UNIVERSITATEA?

O ABORDARE LOGICO-SEMANTICĂ

MARIUS-MARIN NICOARĂ ¹

Abstract: *What Does University Mean? A Logical-Semantic Approach.* The meeting between people is achieved not only physically but also in/through speech, in/through words, sentences. We are accustomed that whenever we speak and think to pay attention first and foremost to the grammatical correctness of our speech/thinking. We can often notice/search the stylistic or aesthetic aspects of the language, the interest for the truth being only at a secondary level. The logical and semantic aspects of speech/thinking are little taken into account. We discover the difference between meaning and significance only if and only insofar we are interested in the truth. In this short study, we will look for answers to the following questions: What does it mean? How do we distinguish between the three levels of meaning (representation, meaning, significance) corresponding to the three logical levels (individual, particular, universal)?

Key words: logic, representation, sense, meaning, truth, semantic, significance.

Cuvinte cheie: logic, reprezentare, sens, semnificație, adevăr, semantic, semnificare.

INTRODUCERE

În exprimarea cotidiană orală și scrisă suntem grijulii în privința corectitudinii gramaticale. Considerăm de multe ori că este suficient pentru a fi înțeleși. Avem tendința să neglijăm aspectele logice și

¹ Cluj-Napoca, e-mail: dacmmn@yahoo.com

semantice ale vorbirii/gândirii noastre. Folosim cuvinte când vrem să spunem ceva. Dar suntem oare conștienți de posibilitățile semantice ale cuvintelor, propozițiilor și frazelor? Înțelesurile exprimărilor noastre pot fi diverse în circumstanțe istorice, psihosociale și culturale diferite. Constatăm că înțelesurile nu sunt unice și definitive. Cum ajungem să ne înțelegem reciproc dacă înțelesurile la care ne raportăm sunt atât de schimbabile la nivel individual și la nivel social? Cum accesăm actul înțelegerii? Ce înseamnă a înțelege? Există oare mai multe niveluri ale înțelegerii? Căutarea răspunsurilor la aceste întrebări ne conduce către problema semnificației.

Începem printr-o scurtă privire dinspre domeniul lingvistic, pe care nu-l abordăm în mod strict ci vom constata și legăturile sale cu aspectele logico-semantice. După, continuăm cu o incursiune din perspectivă psihosociologică întrucât dorim să oferim o viziune de ansamblu a celor trei niveluri de analiză logice și semantice. Pretextul și contextul cercetării noastre pleacă de la întrebarea despre semnificația universității. Perspectiva filosofică din interiorul căroră aruncăm o privire asupra problemei semnificației este, în primul rând, cea dezvoltată de Frege. Prin cercetările sale, Frege ne propune să devenim conștienți de aspectele logice și semantice ale limbajului.

1. O PERSPECTIVĂ LINGVISTICĂ

Este cunoscută așa numita celebră *turnură lingvistică* prin care se conștientizează și în gândirea filosofică importanța fundamentală a analizei limbajului. Aceasta este prezentă atât în teoria cunoașterii prin empirismul logic², cât mai ales în filosofia analitică: „Turnura lingvistică a devenit o strategie metodologică pentru un întreg curent filosofic.”³

² Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, 1936.

³ Michael Dummett, *Originile filosofiei analitice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004 p. 34.

Fără să-l uităm vreo clipă pe Humboldt⁴ să ne întoarcem totuși la autorul la care ne raportăm în studiul de față.

Un precursorul recunoscut al analizei lingvistice, este și Gottlob Frege. Ceea ce reluăm aici este întrebarea formulată într-un stil tipic kantian „cum ne vor fi date numerele, de vreme ce despre acestea nu putem avea vreo reprezentare sau intuiție?”⁵ Întrebarea formulată astfel, poate părea dificil de înțeles. De fapt Frege întrebând despre numere se întreabă despre gânduri/concepte a căror origine nu se află la nivel empiric. Gândirea umană gândește despre concepte, cum sunt de exemplu și numerele, care nu sunt extrase din lumea simțurilor, chiar dacă ulterior pot fi proiectate și construite în lumea perceptibilă prin simțuri. Numere, figuri geometrice (triunghi etc.), principiile logicii, nu sunt extrase din natură (adică din realitatea contingentă, senzorial detectabilă). Frege se întreabă: cum ne sunt date acestea?

Ceea ce pleacă de la Frege este necesitatea de a cerceta gândirea prin intermediul analizei limbajului. Analiza limbajului include analiza gândirii și a conceptelor. Frege afirmă că „structura unui gând trebuie să fie reflectată în structura propoziției care îl exprimă.”⁶

Conform traducerilor din limbile moderne, apelul la *logos* înseamnă apelul la rațiune și la logică. De asemenea, cuvântul/termenul *logos* conține în semnificația lui intrinsecă, atât aspectul de gândire cât și aspectul de vorbire/limbaj. Gândirea nu doar se exprimă în limbaj ci se și imprimă. Orice gândire despre care avem o oarecare cunoaștere se petrece, se întâmplă, se realizează doar prin limbaj, într-un limbaj. Astfel, clarificarea, precizarea și rigoarea cuvintelor, deci a conceptelor prin care gândim produce implicit același efect și asupra gândirii.

“Ceea ce distinge filosofia analitică, în diversele sale manifestări, de alte orientări filosofice, este în primul rând convingerea că o analiză filosofică a

⁴ Wilhelm von Humboldt, *Despre diversitatea structurală a limbilor și influența ei asupra dezvoltării spirituale a umanității*, Editura Humanitas, București, 2008.

⁵ Gottlob Frege, *Scrisori Logico-Filosofice*, p. 109.

⁶ Michael Dummett, *op.cit.*, p. 17.

limbajului poate conduce la o explicație filosofică a gândirii și, în al doilea rând, convingerea că aceasta este singura modalitate de a ajunge la o explicație globală. La aceste două principii îngemănate aderă întreg pozitivismul logic, Wittgenstein în toate fazele dezvoltării sale, filosofia oxfordiană a limbajului comun, filosofia postcarnapiană din Statele Unite, reprezentată de Quine și Davidson, chiar dacă între toți acești autori există diferențe considerabile”⁷.

Această prezență a preciziei și rigorii în limbaj se înscrie în cerințele argumentării. Ce este argumentul și ce este argumentarea? Literatura acestui domeniu oferă diverse variante de răspuns. Printre acestea îl semnalăm pe următorul, pe care îl considerăm potrivit pentru contextul nostru:

“Finalitatea argumentativă este asigurată prin coroborarea a trei niveluri de ordine ce pot prefigura, împreună, performanța discursivă a argumentării: *ordinea semnică* (discursul înțeles ca sistem de semne și reguli de combinare secvențială a lor), *ordinea ideatică* (discursul înțeles ca sistem de sensuri care pun în mișcare întreaga problematică vehiculată, un sistem de idei, de probleme care se susțin unele pe altele și care, împreună, susțin teza argumentării) și *ordinea retorică* (discursul argumentativ înțeles ca sistem de mijloace prin care se asigură expresivitate și frumusețe ideilor)”⁸.

Conform citatului de mai sus, este vorba de aspecte diferite ale unui același fenomen, pe care îl vom explicita în continuare.

După cum observăm este desfășurată o analiză triadică a procesului de argumentare, în vorbire/limbaj/exprimare, iar prezența aspectelor logico-semantică este evidentă. În primul rând, logica studiază modul de *imprimare* (*de naștere*) al gândurilor, din punctul de vedere al corectitudinii acestora și al legilor unei gândiri corecte. Nu ne interesează aici aspectele psihologice ale gândirii. „Prin gând nu înțeleg activitatea subiectivă a gândirii, ci conținutul ei obiectiv, care poate fi o proprietate comună mai multor oameni.”⁹

⁷ *Idem*, p. 14.

⁸ Constantin Sălăvăstru, *Modele argumentative în discursul educațional*, Editura Academiei, București, 1996, p. 19-69.

⁹ Gottlob Frege, *Sens și semnificație*, *op.cit.*, p. 60.

Analiza logico-semantică cercetează interiorul activității gândirii și implicit al limbajului (interior) pentru că orice gândire se *imprimă* (*se naște*) doar într-un limbaj, prin limbaj – *ordinea ideatică*. Acesta este planul ideilor, al gândirii, al raționamentelor. Înlănțuirea sau legarea succesivă corectă a gândurilor, este cunoscută în logică sub numele de raționament. „Orice argumentare este o organizare inedită de raționamente.”¹⁰

Argumentarea se referă la *modul de exprimare* al raționamentelor, care nu este altceva, care nu se referă la altceva, decât la aspectul exterior al gândirii, *materializat* prin limbajul exprimat.

Prin urmare fără imprimarea gândurilor într-un limbaj interior nu există gândire, iar fără exprimarea acestuia, acesta nu poate fi cunoscut, în afara cazului în care acceptăm realitatea telepatiei – *ordinea semnică*. Acesta este planul exprimării argumentate, al raționamentelor logice exprimate prin argumente. „Orice argumentare este și rămâne un act de comunicare.”¹¹

Un alt plan de analiză pe care îl putem descoperi sau identifica este cel numit *ordine retorică*. Acesta este următorul plan sau nivel de manifestare și de analiză al limbajului. Vorbirea sau limbajul poate exprima sau nu gândirea, în sensul în care limbajul exprimat poate ascunde limbajul gândit (adică planul gândirii, care așa cum am menționat anterior se imprimă tot într-un/și doar printr-un limbaj, oricare ar fi acesta). În această situație unii subiecți umani pot urmări doar aspectele stilistice, estetice sau pragmatice ale limbajului, interesul pentru adevăr trecând doar într-un plan secundar. „Orice argumentare este o acțiune care urmărește îndeplinirea unui scop.”¹²

În multe cazuri de acest plan al limbajului (de această potențialitate și funcționabilitate) se folosesc cei care nu cred în existența adevărului și realității, care doresc doar manipularea limbajului cu

¹⁰ Constantin Sălăvăstru, *Teoria și Practica Argumentării*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 33.

¹¹ *Idem*, p. 33.

¹² *Idem*, p. 33.

scopul impunerii unui punct de vedere oarecare care oferă diferite tipuri de avantaje. Cunoaștem puncte de vedere care pornesc de la sofistii antici greci până la diversele variante de postmodernism de astăzi, care absolutizează relativitatea cunoașterii și valorile. Interesele acestora sunt doar (sau în primul rând) pragmatice, nu și teoretice, confundă sensul cu semnificația și pun deasupra interesului pentru adevăr dorința de a învinge în conversații.

Din punctul de vedere al unui limbaj, care dorește să exprime, să ofere adevăr, trebuie ca acesta să conțină argumente. Adică opiniile/crențele/convingerile/enunțurile, au nevoie de argumente pentru a se susține. Aceste argumente se raportează fie la un adevăr verificabil senzorial fie se raportează la obiecte matematice, logice, filosofice.

2. O PERSPECTIVĂ PSIHOSOCIOLOGICĂ

Încep prin a aborda înțelesul termenului/expresiei/conceptului de *context social*. Înțeleg prin context social un *ceva* dat, preexistent individului. *Lumea* în care apare subiectul individual este întotdeauna dată și preexistentă. Acesta este un fapt de experiență evidentă pentru oricine. Nu ne interesează în acest context de unde vine omul și încotro merge. Dar putem spune cu siguranță că, atunci când omul *vine* în lume (în contextul social), lumea/contextul social există deja. Conștientizarea de sine nu are loc și nici nu poate avea loc decât odată cu conștientizarea lumii. De fapt, conștiința lumii este anterioară conștiinței de sine (prin conștiință de sine înțelegem aici conștiință individuală).

În literatura de cercetare psihosocială se distinge între niveluri diferite ale psihosociologicului sau ale conștiinței. Astfel Peirce face distincție între ego și conștiință „conștiința nu este același lucru cu ego”¹³ Jean Piaget, la fel, face distincția între conștiință și conștiința de sine (ego).

¹³ Charles Sanders Peirce, *Semnificație și acțiune*, Editura Humanitas, București, 1990.

„Copilul mic nu e conștient el însuși ca eu. El nu separă pe *eu* de restul lumii – conștiința și conștiința de sine nu sunt același lucru, nici pentru copilul mic, nici pentru adult... Copilul este conștient, dar îi lipsește conștiința de sine. Adultul le are pe amândouă, dar ele nu sunt identice. Conștiința de sine este o achiziție treptată. În stadiul de la naștere la aproximativ 1 1/2 ani – numit stadiul senzorio-motor – copilul primește impresii și reacționează, dar nu există un eu mediator. Copilul mic nu știe că îi e foame, că e ud sau că are dureri. El doar *este* (există și atâta tot).”¹⁴

Așa cum, din punct de vedere lingvistic și semiologic omul se află în limbă/discurs, se folosește de ea/el, chiar și atunci când, sau dacă, nu e conștient de acest lucru; așa cum din punct de vedere hermeneutic, omul se află în interiorul tradiției/istoriei, chiar fără să fie conștient de acest lucru; similar, din punct de vedere psihologic/logic/ontologic există conștiința, pe care omul o folosește (d.p.v. psihologic), se află în ea (d.p.v. logic și ontologic) și nu poate ieși în afara ei, pentru că nu există în afara conștiinței, întrucât conștiința conține planul logic și este la același nivel cu cel ontologic (ne referim aici evident la conștiința transcendentală și nu la cea empirică)¹⁵.

Individul se înscrie într-o lume fizică și socio-culturală preconstituită și preorganizată, ca rezultat al unui proces istoric. Nu putem vorbi de individ fără un grup social, fără un context social, fără o lume date și preexistente.

În același timp, nici contextul social nu poate fi conceput fără individ. Nu mă refer la un individ anume, ci la individ ca unitate de bază a contextului social, ca loc unde contextul social se conștientizează pe el însuși. Este vorba de o unitate dinamică între particular (lumea/contextul social) și centrul acestui întreg (care este fiecare și orice individ în parte). Din cauza dimensiunilor reduse ale acestui studiu mă opresc cu această argumentare aici.

Individul, ca obiect de studiu este un *ceva* care include o serie de fenomene/însușiri psihice și psihosociale. Avem în vedere în acest studiu

¹⁴ Jean Piaget, *Construirea realului la copil*, București, E.D.P., 1976.

¹⁵ Vezi sensul în care este interpretat termenul conștiință la Kant și Frege.

individul ca psihic individual, psihicul ca *obiect* de studiu pentru psihologie. Aici trebuie să ținem cont și de individul/pshicul în relația lui cu el însuși în măsura în care este posibil, ținând cont de ceea ce am spus în descrierea/explicarea contextului social, și anume că nu există și nu poate exista un individ abstract, separat și în afara grupului social/contextului social/lumii dat(e) și preexistent(e). De asemenea semnalăm și relația individului cu contextul social.

3. O PERSPECTIVĂ LOGICO-SEMANTICĂ.

CÂTEVA CLARIFICĂRI PROPUSE DE FREGE¹⁶

Spunem *câteva clarificări* pentru că nu ne-am propus să-l explicăm în întregime pe Frege și nici nu credem că aceasta ar fi posibil. Am optat pentru acest autentic filosof¹⁷ întrucât aduce clarificări fundamentale în ceea ce privește tema semnificării. Fundamentele logice și semantice ale limbajului sunt comune tuturor limbilor. Cuvintele sunt polisemantice iar conținutul semantic/bogăția lor semantică nu este, conform lui Frege, epuizabil(ă) printr-o exprimare. Semantismul/semnificația cuvintelor nu poate fi pusă decât unilateral în exprimare. Astfel ajungem la deosebirea dintre cele trei nivele ale semnificării. Frege constată că semnele (avem în vedere aici doar semnele lingvistice, adică cuvintele) au funcție semantică triplă. Cele trei niveluri ale semnificării sunt: reprezentarea (*vorstellung*), sensul (*sinn*), semnificația (*bedeutung*)¹⁸ care corespund celor trei niveluri logice: individual, particular, universal. Observăm că spre deosebire de Saussure¹⁹ care propune o relație diadică între semnificant

¹⁶ Ne vom raporta la următoarele texte ale lui Frege:

Frege Gottlob, *Sens și semnificație* în *Logică și Filosofie*, Editura Politică, 1965, pp. 92-94.

Frege Gottlob, *Funcție și Concept*, pp. 237-279; *Despre Concept și Obiect*, p.282-312; *Ce este o Funcție?*, p. 315-329., în *Scrieri Logico-Filosofice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977.

¹⁷ Îl numim astfel pentru că este și logician și matematician.

¹⁸ Este vorba de cele trei cuvinte (cei trei termeni) din limba germană prin care Frege deosebește cele trei nivele diferite ale semnificării.

¹⁹ Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Editura Polirom, Iași, 1998.

și semnat, Frege constată prezența unei relații triadice. Același raport triadic al semnelor lingvistice (în semiologie/semiotică) îl constată și Umberto Eco²⁰, Charles Sanders Peirce²¹ și Eugenio Coșeriu²². Am menționat pe ceilalți autori doar pentru a semnală faptul că Frege nu este singurul care descoperă această situație triadică a semnificației și deci implicit a semnificării.

În primul rând, distincția asupra căreia insistă Frege este cea dintre sens (sinn) și semnificație (bedeutung). În limbajul cotidian de multe ori (dacă nu de cele mai multe ori) se face confuzie între sens și semnificație și aceasta se întâmplă pentru că cei doi termeni pot fi folosiți și sunt folosiți unul în locul celuilalt datorită ideii care le este comună.

Din exemplele date de Frege vom selecta câteva pe care le considerăm mai accesibile și mai adecvate clarificărilor pe care le urmărim. După cum știm semantica studiază relația de semnificare dintre cuvinte/expresii și obiecte sau concepte. Distincția dintre concept și obiect cu care operează filosoful la care ne raportăm este dublă. Frege folosește termenul obiect atât pentru a desemna contingentul/detectabilul senzorial cât și pentru a numi ceea ce nu este și nu poate fi detectabil senzorial. „Tendința foarte răspândită de astăzi de a nu recunoaște ca obiect decât ceea ce este perceptibil în mod senzorial...”.²³ Putem constata foarte ușor în spațiul limbajului cotidian faptul că astăzi-ul lui Frege este și astăzi-ul nostru. Pentru Frege „obiecte” sunt și conceptele, numerele etc (în sensul de obiecte ale gândirii, tot ceea ce poate să apară în spațiul gândirii este numit obiect, cu sensul de a se afla în câmpul atenției/conștiinței).

²⁰ Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, p. 80.

²¹ Charles Sanders Peirce, *Semnificație și acțiune*, Editura Humanitas, București, 1990 și Charles Sanders Peirce, *Logic as Semiotic*, p. 99-100. În *Collected Papers of Ch. S. Peirce* (1339).

²² Eugenio Coșeriu, *Linguistica del testo. Introduzione a una ermeneutica del senso*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

²³ Gottlob Frege, *Funcție și Concept*, op.cit., p. 246.

Un prim exemplu pe care îl propunem atenției, unul din exemplele cele mai reluate de interpretii lui Frege, este cel referitor la planeta Venus. Exprimările *Luceafărul de seară* și *Luceafărul de dimineață* sunt, conform lui Frege, sensuri diferite ale aceleiași semnificații și anume planeta Venus. În acest caz semnificația este un obiect detectabil sensorial, aparține de domeniul contingenței. Sensurile diferite exprimă gânduri diferite.

Un alt exemplu dat de Frege este numele/cuvântul/termenul Aristotel (poate este binevenit aici să precizăm din nou că analiza propusă este din punct de vedere logico-semantic, prin urmare cuvintele/numele sunt abordate/considerate ca termeni/semne lingvistice). Dacă spunem: Discipolul lui Platon născut la Stagira; Învățătorul lui Alexandru cel Mare; Filosoful care l-a influențat în cea mai mare măsură pe Toma de Aquino; Cel care în perioada medievală, scolastică era numit simplu Filosoful; Autorul distincției dintre potență și act; Autorul Organonului (logicii) etc²⁴. Toate spunerile/exprimările de mai sus se referă, conform lui Frege, la aceeași semnificație desemnată prin cuvântul Aristotel. Fiecare spunere exprimă un gând/un sens conținut de către aceeași semnificație.

„Oricine cunoaște suficient limba sau totalitatea desemnărilor poate concepe sensul unui nume propriu ce aparține acestora; dar semnificația, în cazul când aceasta există, nu este decât unilateral pusă în evidență. Pentru a cunoaște toate laturile semnificației ar fi necesar să putem preciza fără a recurge la altceva despre orice sens dat dacă aparține sau nu semnificației. Acest lucru nu este însă realizabil. Legătura dintre semn, sensul și semnificația acestuia este astfel, încât semnului îi corespunde un sens determinat, iar acestuia, la rândul său, o semnificație determinată, pe când unei semnificații (unui obiect) nu-i corespunde numai un singur semn. Aceluiași sens îi corespund expresii diferite în limbi diferite, ba chiar în cadrul aceleiași limbi.... Cât timp semnificația rămâne aceeași oscilațiile sensului pot fi admise”²⁵

²⁴ Doar primele două gânduri/sensuri care îl exprimă pe „obiectul Aristotel” îi aparțin lui Frege, celelalte gânduri/dezvoltări ne aparțin.

²⁵ Gottlob Frege, *Sens și semnificație*, op.cit., p. 56.

Un exemplu sugestiv oferit de Frege sunt numerele matematice. Ne vom referi la unul oarecare²⁶: de pildă numărul 6. Acesta se poate exprima în multiple feluri: $1+5=2+4=3+3=7-1=6$ etc. După cum observăm raportarea la *obiectul matematic 6* (prin urmare și exprimările acestuia) este potențial infinită. Aceasta se întâmplă pentru că așa cum constată Frege *obiectele matematice* nu sunt invenții ale unor minți subiective, nu sunt produse psihice sau psihologice, ci sunt descoperiri ale unor entități existente undeva într-un spațiu logic.²⁷ Frege consideră *obiectele matematice, logice, filosofice (conceptele/ideile)* situate într-un Real/într-o realitate transcendental(ă), acestea fiind condiție de posibilitate pentru gândurile/sensurile pe care le exprimăm. Ne referim aici, bineînțeles, doar la obiectele care într-adevăr există, adică la gândurile care au o semnificație întrucât Frege este conștient de faptul că ne putem exprima cu sens fără semnificație²⁸.

Prin urmare părerile referitoare la sens pot fi diferite fără ca aceasta să eludeze în vreun fel faptul că ne raportăm la aceeași semnificație. Principiul noncontradicției din logică rămâne în picioare prin faptul că ne referim la același lucru/obiect dar din puncte de vedere diferite. Aceste diferite puncte de vedere nu sunt altceva, conform lui Frege, decât gânduri/sensuri diferite. Deci, constatăm că sensul și semnificația nu sunt identice. „...cine înțelege o expresie sesizează nu doar modul în care vorbitorul se raportează la obiectul referinței, ci *ceea ce spune* cineva și *despre ce* vorbește el... Semnificația unei expresii este spusă (das Gesagte), «ideea» (Frege), iar nu modalitatea spunerii”.²⁹

Această distincție dintre spusă și modalitate a spunerii ne oferă o clarificare suplimentară în privința deosebirii dintre sens și semnificație.

²⁶ Exemplul pe care îl dăm noi este ușor diferit însă ideea pe care o exprimă este aceeași pe care dorește Frege să o sublinieze. Pentru detalii vezi Gottlob Frege, *Funcție și Concept*, op.cit., pp. 237-279.

²⁷ Nu vom dezvolta aici problema situării ontologice a obiectelor matematice. Ne vom raporta la o analiză strict logico-semantică.

²⁸ Vom vedea în continuare exemple de acest fel.

²⁹ Alexandru Boboc, *Semiotică și Comunicare*, Editura Tribuna, Cluj -Napoca, 2015, p. 90.

De asemenea, distincția dintre *ceea ce spune cineva* și *despre ce spune* este deosebit de clarificatoare. În acest context ne pare potrivit să propunem atenției un alt exemplu, adus în discuție de această dată de urmașii lui Frege. Bertrand Russell folosește exemplul *Rege actual al Franței nu este chel*. Adus în spațiul limbii române, preferăm formularea următoare: *Regele actual al României a împlinit 6 ani*. Dacă facem această afirmație (formulăm acest enunț) azi, atunci conform lui Frege, ne exprimăm cu sens, vorbitorii aceleiași limbi înțeleg ce spunem, dar vorbirea noastră se referă/se raportează la ceva care nu există, întrucât astăzi nu avem rege, forma de guvernământ fiind cea de republică. În acest caz putem observa deosebirea dintre *ce spune cineva* (sensul), anume spune că *Regele actual al României a împlinit 6 ani*. Dar *despre ce spune* (semnificația) ne arată că spune despre ceva care nu există.

Dacă enunțul anterior (despre regele României) ar fi fost exprimat în, de exemplu, 26 octombrie 1927, atunci enunțul ar fi avut și semnificație nu doar sens, în plus enunțul ar fi fost unul adevărat. Acest exemplu ne arată atât faptul că putem vorbi (deci gândi) cu sens fără semnificație cât și faptul că raportarea la semnificație înseamnă și raportarea la adevăr.

„Suntem, prin urmare, într-un totu îndreptățiți să nu ne mulțumim numai cu sensul unei propoziții, ci trebuie să ne preocupe și semnificația ei. De ce pretindem însă ca fiecare nume propriu să posede pe lângă sensul său și o semnificație a sa? De ce nu ne mulțumește gândul? Pentru că și întrucât ne interesează valoarea sa de adevăr. Dar acest lucru nu ne interesează întotdeauna. Când ascultăm o epopee, alături de euforia limbii nu ne captivează decât sensul propozițiilor, reprezentările și sentimentele pe care ni le determină. O dată cu punerea problemei adevărului am abandona plăcerea artistică și ne-am orienta spre o examinare științifică. De aceea, atâta timp cât considerăm poezia ca operă de artă, ne este indiferent dacă numele «Odiseu», de pildă, are sau nu o semnificație. Năzuința spre adevăr este ceea ce ne îndeamnă întotdeauna să pătrundem de la sens la semnificație.”³⁰

³⁰ Gottlob Frege, *Sens și semnificație*, op.cit., p. 62.

Așadar exprimarea adevărului presupune nu doar o raportare la spațiul contingenței, la perceptibilul senzorial, nu este doar exprimarea unei relații între gând și lucru (obiect senzorial), clasică relație între intelect și lucru (*adaequatio rei et intellectus*). Frege constată că problema adevărului nu este doar un raport între limbaj și ceva din afara lui ci și o relație interioară limbajului, anume aceea dintre sens și semnificație.

După cum se vede „problema este cea a raporturilor între gânduri, cuvinte și lucruri”³¹ (lucrurile fiind ceva la care ne gândim, fie el contingent sau nu). Subiectul și predicatul sunt din punct de vedere logic părți ale gândului.

„Trebuie să distingem reprezentarea legată de un semn de sensul și semnificația sa. Dacă semnificația unui semn este un obiect perceptibil senzorial, atunci reprezentarea mea despre el este o imagine interioară. ...Această imagine este de multe ori combinată cu sentimente; claritatea componentelor sale este diferită și instabilă. Aceeași reprezentare nu este întotdeauna legată de același sens la același om. Reprezentarea este subiectivă; ea nu este aceeași pentru oameni diferiți. Astfel sunt date de la sine mai multe reprezentări deosebite legate de același sens. Un pictor, un călăreț, un zoolog vor pune probabil în legătură cu numele «Bucefal» reprezentări cu totul deosebite. Astfel, reprezentarea se distinge în mod esențial de sensul unui semn, sens care este comun mai multor indivizi și nu este o parte sau o modalitate a sufletului individual, dar nu se poate nega faptul că omenirea dispune de o comoară comună a ideilor pe care o transmite de la o generație la alta. ... Semnificația unui nume propriu este însuși obiectul pe care îl desemnăm cu ajutorul său; reprezentarea pe care o avem în legătură cu semnificația este cu totul subiectivă; între acestea (semnificație – reprezentare. – N.t.) se află sensul. Acesta, ce-i drept, nu este subiectiv ca reprezentarea, dar nu este nici obiectul însuși.”³²

„Suntem acum în măsură să distingem trei grade de diferențiere ale cuvintelor, expresiilor și propozițiilor întregi. Diferența se referă fie la reprezentări, fie la sens, dar nu la semnificație, sau chiar și la semnificație”³³

³¹ Alexandru Boboc, *op.cit.*, p. 104.

³² Gottlob Frege, *Sens și semnificație*, *op.cit.*, pp. 58-59.

³³ Gottlob Frege, *Sens și semnificație*, *op.cit.*, p. 59.

Ca urmare a celor discutate până acum oferim mai jos o schemă a raporturilor ierarhice între cele trei niveluri ale semnificării în corespondență cu cele trei niveluri logice:

Niveluri logice	Niveluri ale semnificării	Termenii folosiți de Frege
Universalul	Semnificația	Bedeutung
Particularul	Sensul	Sinn
Individualul	Reprezentarea	Vorstellung

Încercăm mai jos încă o schemă prin care ne raportăm similar și analogic în corespondență cu perspectiva kantiană care face distincție între lucrul în sine și lucrul pentru noi. La această distincție noi adăugăm și *lucrul pentru mine* (prin acest *mine* înțelegând nivelul psihologic corespunzător nivelului reprezentării de la Frege). De asemenea, adăugăm și o corespondență de analiză științifică la aceste trei niveluri:

Kant	Frege	Niveluri de analiză științifică
Lucrul în sine	Semnificația	Filosoficul
Lucrul pentru noi	Sensul/Gândul	Sociologicul
Lucrul pentru mine	Reprezentarea	Psihologicul

Prin schema proxim anterioară nu vrem să minimalizăm cele două științe (sociologia și psihologia), ci doar constatăm gradul de generalitate și de conceptualizare la care se raportează ele. Chiar în exprimarea uzitată de către oamenii de știință când fac referire la ei înșiși, aceștia se consideră specialiști ai domeniilor respective, pe care le cercetează. Ori din punct de vedere logic știm că nivelul speciei (al specialiștilor) nu este situat din punct de vedere existențial/ontologic la nivelul maxim de generalitate.

Așa cum putem descoperi în schema de mai sus semnificația este situată pe treapta universalului și a lucrului în sine. După cum știm de la Kant, lucrul în sine nu este cognoscibil. În mod similar, pentru Frege, semnificația nu este epuizabilă, chiar dacă aceasta este determinată, determinarea semnificației este una situată pe planul universalului, iar nedeterminarea sa privește extensiunea/sfera și conținutul semantic potențial infinit al unei semnificații. Prin urmare filosoful nu poate pretinde vreodată o cunoaștere completă a semnificației. Ceea ce este

accesibil cunoașterii noastre (ca ființe muritoare/finite) este doar lucrul pentru noi, adică nivelul sensurilor, al gândurilor. „Cel care este înregistrat și comunicat este gândul.”³⁴ Necognoscibilitatea semnificației/ a lucrului în sine nu ne face să ignorăm, totuși, existența acestui plan existențial/ ontologic, fără de care problema datului, a realului și a adevărului nu se poate pune.

CONCLUZII

La întrebarea Ce semnifică universitatea? răspunsul este unul plural întrucât termenul *semnifică*, conține în el însuși o pluralitate. Sensurile universității pot fi diferite din puncte de vedere diferite. Sensurile sunt gânduri/gândiri/perspective dintre cele mai diverse și nu putem stabili vreodată definitiv semnificația universității. În perioada medievală, de început, a acestora universitățile de la Bologna, Paris, Oxford se raportau la semnificații (în limbajul lui Frege, sensuri) ale acestora mult diferite față de semnificația (sensurile) la care ne raportăm azi. În plus față de diferențele de sens să ținem cont și de existența diferențelor de reprezentare. Acestea din urmă, în măsura în care sunt sau devin comunicabile pot fi aduse la nivelul sensului.

Parafrazând exprimarea lui Aristotel³⁵, putem spune că termenul *semnificație* desemnează/și atrage atenția asupra universalul(ui). Când ne raportăm la o semnificație ne raportăm la un universal, chiar și atunci când avem în vedere obiecte individuale, fie ele contingente (de exemplu: planeta Venus, Aristotel etc) sau nedetectabile senzorial/ necontingente (de exemplu: numerele sau conceptele). Aceasta se întâmplă întrucât știm că din punct de vedere logic, individualul este abordat/considerat ca

³⁴ Alexandru Boboc, *op.cit.*, p. 104.

³⁵ Vezi Franz Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, Editura Humanitas, București, 2003.

În limbajul lui Frege titlul de mai sus s-ar putea scrie *Despre multiplele sensuri ale semnificației desemnate prin termenul (cuvântul/numele) ființă*.

universal pentru că ne referim la întreaga sferă/extensiune a subiectului logic respectiv (în aceste cazuri subiectul logic fiind un individual/singular).

În cazul în care abordăm o cercetare din punct de vedere logico-semantic, în cazul de față fiind luat în considerare doar ca pretext termenul universitate, constatăm că această perspectivă ne deschide către clarificări privind problema adevărului.

ETICĂ ȘI CREAȚIE ARTISTICĂ

Două perspective filosofice asupra operei tragice a lui Eschil în cultura română: Liviu Rusu (1901-1985) și Alice Voinescu (1885-1961)

ANA OCOLEANU¹

Abstract: After the second World War the non-ideological philosophical and aesthetical thought in Romania was focused on the ideal of beauty în the Greek antiquity. This was a manner to avoid the dangers of the Communist ideology but also a way to put and to answer the main questions in the realm of aesthetics. Professor Liviu Rusu (1901-1985) from the University of Cluj wrote 1961 a book about the three main Greek tragedians Aischyl, Sophocles and Euripides. He tried in this manner to illustrate his theory about the artistic creation (1935). The artwork is to be understood as a piece of life and in the historical context of its genealogy. On the other side, Alice Voinescu (1885-1961) in her book about Aischyl understood the aesthetical process as a part of a larger theology that begins with the first human ways of life and found its climax in our Saviour Jesus Christ. In this huge theological landscape is the Greek tragedy just an episode.

Keywords: aesthetics, ethics, theology, Aeschylus, University of Cluj, Liviu Rusu, Alice Voinescu.

Cuvinte cheie: estetică, etică, teologie, Eschil, Universitatea din Cluj, Liviu Rusu, Alice Voinescu.

¹ Universitatea din Craiova.

După refugierea în anul 1919 a Universității maghiare din Cluj la Budapesta și apoi la Szeged, guvernul României Mari întemeiază în metropola Ardealului Universitatea „Regele Ferdinand I”, care, în ciuda rezervelor ostentative ale presei de limbă maghiară din Transilvania², se va dovedi încă din primii ei ani de funcționare, un imens succes cultural. Astfel, intelectuali români de mare valoare, din Ardeal și din întreaga țară, precum Sextil Pușcariu, Lucian Blaga, Iuliu Hațieganu etc., au acceptat să vină în orașul de pe Someș pentru a contribui la edificarea noii instituții de învățământ superior românești. Încă din primul deceniu de funcționare al universității clujene vor fi cooptați la catedră absolvenți străluciți ai propriilor ei facultăți, care prin traiectoria lor academică ulterioară vor crește prestigiul acestei școli superioare.

Un astfel de caz îl reprezintă cu prisosință psihologul și filosoful Liviu Rusu, absolvent al Facultății de Litere și Filosofie a Universității din Cluj în 1925, iar apoi doctor al acesteia în domeniul psihologiei în anul 1928. Tânărul gânditor este primit încă din perioada studiilor sale, în 1923, ca preparator la nou înființatul Institut de Psihologie, iar apoi, după susținerea tezei de doctorat cu titlul „Selecția copiilor dotați”³ în 1928, în calitate de conferențiar suplinitor la aceeași facultate. După un stagiul de documentare la Leipzig în 1928, Liviu Rusu elaborează o nouă teză de doctorat la Paris, în 1935⁴, sub îndrumarea celebrului profesor de estetică Charles Lalo. Trei ani mai târziu, în 1938 gânditorul ardelean ocupă postul de profesor titular de estetică la Universitatea „Regele Ferdinand I” din Cluj, devenind, alături de Lucian Blaga și D.D. Roșca unul dintre

² A se vedea Vasile VOIA: *Liviu Rusu. Adevăr și valoare*, Cluj-Napoca: Editura Școala Ardeleană, 2018, p. 15.

³ Liviu RUSU: *Selecția copiilor dotați*, Tip. „Cartea românească” S.A., Cluj, 1929, text reeditat în IDEM: *Opere*, vol. I: *Lucrări de psihologie experimentală și aplicată*, ediție îngrijită și prefață de Vasile Voia, Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2004, pp. 29-199.

⁴ IDEM: *Essais sur la création artistique. Contribution à une esthétique dynamique*, Paris: Felix Alcan, 1935. Lucrarea a fost publicată în limba română abia în anul 1989: IDEM: *Eseu despre creația artistică. Contribuție la o estetică dinamică*, studiu introductiv de Marian Papahagi, traducere din limba franceză de Cristina Rusu, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

cei mai reprezentativi gânditori pe care Clujul i-a dăruit culturii române. Comparându-i pe cei trei într-un mod foarte inspirat, I.D. Sârbu va spune peste vremuri:

„Prin opera sa (mai puțin prin cursurile sale), Blaga a logodit filosofia cu cultura; D.D. Roșca, acidulat și critic, ne-a imprimat severitate, rigoare, ironie și scepticism nobil, prin cursurile și cărțile sale; (...) între toți acești munți, Liviu Rusu și-a ales rolul cel mai dificil, dar și cel mai eficace din punct de vedere al creației și gândirii artistice: acela de punte de legătură între litere și filosofie, între speculație și artă, între metodă de investigație și opera în sine ca act, valoare și sens”⁵.

În perioada refugierii universității clujene la Sibiu, datorată ocupației horthiste a Ardealului de Nord (1940-1944), Liviu Rusu a fost unul dintre mentorii principali ai celebrului Cerc Literar de la Sibiu, care întrunea viitori scriitori importanți precum Ștefan Augustin Doinaș, Nicolae Balotă, I.D. Sârbu, Radu Stanca, Ovidiu Cotruș, Radu Enescu etc. Despre perioada sibiană a lui Liviu Rusu, Ștefan Augustin Doinaș scria:

„Liviu Rusu era profesorul patetic, captivând grație pasiunii pe care o punea în fiecare afirmație, datorită faptului că transforma fiecare oră de curs într-o pledoarie pentru valorile estetice. D.D. Roșca și Lucian Blaga erau prezenți prin ceea ce scriseseră, opera lor solicitându-ne fără încetare. Liviu Rusu era prezent prin ceea ce spunea de la catedră: el trebuia ascultat. Poate tocmai de aceea, auditoriul său era format nu numai din studenții care urmau să dea examene cu el, ci și din persoane care trecuseră de vremea studenției, atrase de patosul expunerilor sale”⁶.

Cariera universitară a lui Liviu Rusu se va frânge însă în anul 1950, când va fi îndepărtat de la catedră de către regimul comunist, ca și Lucian Blaga, alături de care va lucra între 1950-1961 ca ajutor de bibliotecar și

⁵ Ion D. Sârbu: Liviu Rusu la optzeci de ani, în: vol. „Simpozion comemorativ Liviu Rusu – 100”, texte reunite și editate de Vasile Voia, Cluj-Napoca: Editura Dacia 2004, pp. 155-158, aici: p.156 (textul a fost publicat pentru prima oară în rev. „Viața Românească, nr. 9, septembrie, 1981).

⁶ Ștefan Augustin DOINAȘ: *Liviu Rusu* în vol. „Simpozion comemorativ Liviu Rusu – 100”, texte reunite și editate de Vasile Voia, Cluj-Napoca: Editura Dacia 2004, pp. 149-154, aici: p.149 (textul a fost publicat pentru prima oară în vol. „Evocări”, București: Ed. Fundației Pro, 2003).

bibliotecar la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române⁷. Începând cu anul universitar 1961-1962, Liviu Rusu este reîncadrat ca profesor la universitatea clujeană, de data aceasta nu pentru estetică sau psihologie, ci pentru nou înființata catedră de literatură comparată. Timp de peste douăzeci de ani de ani, marele cărturar ardelean a îndrumat sute de studenți, fiind o prezență luminoasă în peisajul universitar clujean.

De la începutul acestei perioade de după revenirea la catedră a profesorului clujean datează lucrarea sa „Eschil, Sofocle, Euripide”, având la bază unul dintre cursurile susținute de el la catedra de literatură comparată de la Cluj. Cartea apare în colecția „Oameni de seamă” la Editura Tineretului din București (1961) și, deși pare a oferi o introducere cu caracter biografic în universul celor trei mari autori tragici greci, se constituie într-o explorare a universului creației celor trei scriitori eleni uzând de instrumentele oferite de sistemul său de gândire estetică, articulat în perioada anterioară. După cum arată Vasile Voia:

„Trei au fost direcțiile de interes ale lui Liviu Rusu în domeniul literaturii comparate: problematica controversată a influențelor, care l-a preocupat și pe Tudor Vianu în deceniul șase, ca și pe alți comparatiști români din deceniile următoare, noua orientare pe baza principiilor analogiilor și paralelismelor literare și de cultură, raporturile dintre arte. Liviu Rusu a introdus la noi «perspectiva profunzimii» în cercetarea influențelor și a corelat această categorie comparatistică cu natura procesului creator, altfel spus, a adus în discuție psihologia influenței. În felul acesta, literatura comparată tindea să devină continuarea firească a științelor frecventate de el anterior, psihologia și estetica”⁸.

Astfel, în cartea sa despre tragedii grecești, fidel principiilor sale estetice, Liviu Rusu va căuta să explice creația artistică a dramaturgilor antici în strânsă legătură cu epoca istorică în care au activat aceștia, fără ca prin aceasta să anuleze importanța și valoarea în sine a operelor lor literare. Contextul de viață explicitează opera, dar nu o dezintegrează într-un fenomen strict social. Opera de artă este, după

⁷ Vasile VOIA: *op.cit.*, p.32.

⁸ *Ibidem*, p. 39.

Liviu Rusu, un aspect al vieții prin ea însăși: „Nu trebuie să se uite că operele literare și artistice sunt și ele documente de viață, în fond cele mai profunde documente biografice. În definitiv, viața omului, dar mai ales a artistului, nu se reduce la succesiunea faptelor curente. Din aceeași viață face parte și tot ceea ce gândește, simte și dorește, tot ceea ce îl nemulțumește în raport cu realitatea dată și tot ceea ce visează drept un ideal demn de urmărit și de îndeplinit. Opera artistului cuprinde întreg acest patrimoniu de gândire și simțire, viziunea lui asupra trăsăturilor esențiale ale existenței, concepția lui despre lume, ceea ce, în fond, formează axa centrală și adevărata valoare a vieții lui”⁹. Prin urmare, contextul de viață influențează opera artistică, dar și opera artistică este ea însăși parte a acestui context de viață pe care îl marchează la rândul ei. Ca atare, Liviu Rusu urmărește evoluția tragediei antice prin diversele sale etape genealogice, de la ditirambul „spectacolelor liturgice”¹⁰ dionisiace la paianul cântat în cinstea lui Apollo și, geografic, din Tracia în Frigia și, de aici, în Peloponez și în Atica. Fiind un zeu de proveniență nordic-tracică, Dionisos dezlănțuie energii orgiastice care, împreunate cu spiritul apolinic-olimpian al mitologiei grecești, creează starea de spirit ce va germina actele liturgice în cadrul cărora își fac apariția primele forme ale spectacolului tragic grecesc.

În felul acesta, cea dintâi carte publicată de Liviu Rusu după reabilitarea sa la Universitatea din Cluj se constituie într-o ilustrare a sistemului său de gândire estetică. Pe bună dreptate, Doina Modola observă în acest sens:

„Cartea complinește, totodată, prin capitolul dramaturgiei, aplicarea în poetică a sistemului estetic al lui Liviu Rusu, inițiată cu *Estetica poeziei lirice* (1937), în domeniul genului liric. Dintr-un punct de vedere, în cazul lui Liviu Rusu, unghiul de abordare critică poate fi atribuit *Poeticii* aristoteliene, dată fiind proiectarea materialului pe cele două coordonate comparatiste: istorie (adevăr istoric), creație (adevăr estetic), autorul urmând astfel o coordonată esențială a Stagiritului (celebra comparație între poet și istoric din cap. al IX-

⁹ Liviu RUSU: *Eschil, Sofocle, Euripide*, ediția a II-a, București: Editura Tineretului, 1967, p.6.

¹⁰ *Ibidem*, p. 22.

lea, soldată cu afirmarea superiorității celui dintâi). Atâta doar că la Liviu Rusu coordonata istorică dobândește o pondere însemnată, întrucât cuprinde evenimentele istorice propriu-zise și biografia virtuală a autorului, proiectat ca entitate psihologică¹¹.

Cu toate acestea, filosoful clujean nu face propriu zis istorie, în sensul obișnuit al cuvântului. De fapt, el construiește ideatic o genealogie, asumându-și în felul acesta un procedeu de gândire lansat în filosofie în secolul al XIX-lea de Friedrich Nietzsche – pe de o parte, prin „Genealogia moralei” și, pe de altă parte, prin „Nașterea tragediei”. În fapt, prologul¹² la „Eschil, Sofocle, Euripide”, cu cele două părți ale sale „Dyonisos” și „Scurtă incursiune în istoria Eladei”, trezesc amintiri nietzscheene în special prin maniera în care profesorul clujean recurge, fără a face trimiteri exprese, la cele două categorii estetice nietzscheene, apolinicul și dionisiacul¹³. Astfel, genealogia tragediei în relatarea lui Liviu Rusu este mai curând o reconstrucție ideatică decât înșiruirea unor fapte istorice, aproape imposibilă, de altminteri, date fiind lacunele documentare¹⁴ cu care se confruntă cercetătorul istoric în ceea ce o privește.

Pe de altă parte, abordarea în cheie biografică a creației artistice a celor trei mari poeți tragici greci, ea însăși o prelungire a atât de postmodernistei metode genealogice elaborate de Liviu Rusu pe filieră nietzscheeană, constituindu-se, așa cum am văzut deja într-o ilustrare a teoriei sale estetice, oferă acces la o înțelegere mai amplă a operelor artistice, în contextul specific al spiritului vremii și, în același timp, mai

¹¹ Doina MODOLA: *Tragedia antică greacă și genul dramatic în concepția lui Liviu Rusu*, în vol. „Simpozion comemorativ Liviu Rusu – 100”, texte reunite și editate de Vasile Voia, Cluj-Napoca: Editura Dacia 2004, pp. 77-111, aici: p. 79.

¹² Liviu RUSU: *Eschil, Sofocle, Euripide*, pp.7-18.

¹³ Friedrich NIETZSCHE: *Nașterea tragediei*, trad. Ion Dobrogeanu Gherea și Ion Herdan, în vol. *De la Apollo la Faust. Dialog între civilizații, dialog între generații*, antologie, Cuvânt înainte și note de Victor Ernest Mașek, traducere de Lucian Blaga, Ion Dobrogeanu Gherea și Ion Herdan, București: Editura Meridiane, 1978, pp. 177-297, aici: p. 231: Nietzsche le numește „două porniri artistice strâns împletite”.

¹⁴ A se vedea Doina MODOLA: *op.cit.*, pp. 79-80.

profundă, în sensul sondării surselor creatoare, așa cum este ea teoretizată de esteticianul clujean în ceea ce el numește „metoda perspectivei profunzimii”. Doina Modola surprinde într-o manieră inspirată acest aspect atunci când afirmă:

„Acest tip de biografism a fost fundamentat de Liviu Rusu încă din lucrarea sa de doctorat: *Essay sur la création artistique. Contribution à une esthétique dynamique* (Paris, Alcan, 1935), ca un mod original de abordare a creației artistice, în răspăr față de estetica tradițională, axată îndeobște pe problema contemplației și, în strânsă legătură cu aceasta, pe «problema operei de artă, considerată ca o entitate independentă». Nemulțumit că estetica tradițională «se mărginește, în general, la analiza plăcerii estetice și la elementele componente ale operei, uitând de creator, de la care emană opera cu farmecul ei», Liviu Rusu se concentrează mai ales asupra artistului, încercând să pătrundă, în *Essay sur la création artistique*, «în adâncimile sufletești ale artistului», pentru a se apropia «de sursa forțelor sale creatoare, din care izvorăște opera de artă» și transformând această optică într-un «punct de vedere principal care privește întreaga problematică a esteticii»¹⁵.

În acest orizont ar trebui înțelese și cele câteva reverențe pe care filosoful clujean le face ideologilor principali ai comunismului în cartea sa. Liviu Rusu trimite în câteva locuri la Marx și la Engels, face deseori referire la clasele sociale din antichitate și la lupta dintre ele, însă toate acestea decurg nu ca o concesie făcută *Zeitgeist*-ului ideologiei comuniste, ci în mod firesc prin împărtășirea unei comune perspective postmetafizice ce a condus la apariția istoriei sociale.

Oricât de deschis se arată a fi însă Liviu Rusu față de perspectiva istorico-socială, el se delimitează radical de aceasta în câteva aspecte esențiale, care îl individualizează ca estetician. Pe de o parte, cu tot recursul său la contextualizarea istorică și, mai ales, genealogică, gânditorul clujean insistă, în mod deosebit, asupra importanței faptului demersului estetic de a nu pierde din vedere opera de artă. Așa cum arătat deja, Liviu Rusu nu face acest lucru de pe pozițiile academismului estetic vetust, ci văzând în opera de artă o secvență și, chiar mai mult, un

¹⁵ *Ibidem*, pp. 80-81.

monument de viață. Dacă ar fi să îl situăm în peisajul esteticii românești, am putea spune astfel că, deși prin deschiderea sa diacronică se situează în proximitatea unor teoreticieni de stânga, precum Constantin Dobrogeanu Gherea, prin insistența sa asupra importanței operei de artă ca realitate a vieții duce mai departe orientarea inaugurată în cultura română de Titu Maiorescu, pe care, de altfel, îl și reabilitează în anii '60, la finele epocii proletcultiste¹⁶.

Pe de altă parte, esteticianul de la Cluj nu dezintegrează actul estetic în imensitatea anonimă a istoriei sociale. Dimpotrivă, oricât de important este contextul social pentru Liviu Rusu, acesta insistă asupra faptului că tragedia greacă în general și Eschil în particular marchează o schimbare de paradigmă (pentru a vorbi cu Habermas) în „istoria spiritului omenesc”¹⁷, respectiv în situarea sa etică. Astfel, fără subestima presiunea pe care destinul o exercită asupra eroilor tragici, profesorul clujean nu obosește să scoată în evidență importanța „individualității luptătoare și libere care-și înfruntă destinul”¹⁸. După cum arată Doina Modola, „după opinia lui Liviu Rusu, la Eschil se afirmă un optimism robust (evident și în *Orestia*), care fixează un ideal în însăși viața ce trebuie cucerită prin luptă. Destinul omului e libertatea disciplinată prin legile firești ale comunității, care transformă energiile distructive în energii constructive. Spre deosebire de alți comentatori, Liviu Rusu nu privilegiază religiozitatea lui Eschil, evidențiindu-l mai degrabă ca promotor al umanului”¹⁹.

Faptul că profesorul de estetică de la Cluj pune în lumină aspecte de ordin moral implicate de creația tragică a lui Eschil, precum libertatea omului în fața constrângerii destinului, capacitatea sa de a lua decizii, *hybris*-ul (ieșirea din măsură) ca implicație a alegerii proprii a omului etc.,

¹⁶ A se vedea Liviu RUSU: *Însemnări despre Titu Maiorescu*, în rev. „Viața Românească”, nr.5, mai 1963; IDEM: *Scrisori despre Titu Maiorescu*, Editura Cartea Românească, 1979.

¹⁷ Idem: *Eschil, Sofocle, Euripide*, p. 69.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 70-71.

¹⁹ Doina MODOLA: *op.cit.*, p. 104.

Îl apropie pe acesta de un alt mare profesor de estetică din lumea universitară românească, Alice Voinescu (1885-1961). Profesoară de estetică la Conservatorul Regal din București, Alice Voinescu se stingea din viață chiar în 1961, anul apariției lucrării „Eschil, Sofocle, Euripide” a lui Liviu Rusu.

Dincolo de această coincidență și de faptul că amândoi au fost profesori de estetică pornind dinspre psihologie (Alice Voinescu a studiat, alături de estetică și filosofie neokantiană, inclusiv psihologie la Leipzig, Marburg și Paris, cu circa douăzeci de ani înaintea lui Liviu Rusu), pe cei doi mari gânditori români îi apropie, în egală măsură, interesul lor comun pentru literatura clasică grecească. Cu cincisprezece ani înaintea lui Liviu Rusu, în 1946, profesoara de estetică de la București publicase o masivă monografie „Eschil”, la Fundația Regală pentru literatură și artă²⁰, fiind unul dintre primii promotori ai studiilor de literatură clasică elenă de la noi de după al doilea război mondial. Ca și în cazul cărții lui Liviu Rusu despre tragicii greci, la baza căreia se afla cursul său de literatură comparată ținut la Universitatea din Cluj, Alice Voinescu scrie monografia „Eschil” pornind de la prelegerile de estetică pe care ea le ținuse la Conservatorul bucureștean²¹.

În sfârșit, un element comun celor doi profesori de estetică este interesul lor pentru dimensiunea etică a literaturii tragice grecești. Așa cum am văzut, pe Liviu Rusu îl diferențiază profund de estetica determinismului istorico-social faptul că el continuă să insiste asupra operei de artă ca finalitate a creației estetice, și, de asemenea, refuzul său de a absorbi în acest determinism social viața morală a persoanei umane în intimitatea ei. Mai mult decât Liviu Rusu, Alice Voinescu își focalizează totalmente investigația cu privire la Eschil asupra

²⁰ Lucrarea a fost reeditată în volumul ALICE VOINESCU: *Întâlnire cu eroi din literatură și teatru*, studiu introductiv, antologie și note de Dan Grigorescu, București: Editura Eminescu, 1983, pp. 146-335.

²¹ DAN GRIGORESCU: *Studiu introductiv la ALICE VOINESCU: Întâlnire cu eroi din literatură și teatru*, pp. 5-51, aici: p. 43.

conținutului moral-teologic al tragediilor ce ni s-au păstrat de la el. Contribuția fundamentală a celui dintâi dintre cei trei mari dramaturgi tragici greci constă, astfel, în accepția ei, pe de o parte în faptul că Eschil realizează trecerea revoluționară de la mitologic la teologic, iar pe de altă parte, în faptul că, odată cu aceasta, el promovează emanciparea omului din chingile destinului și eliberarea acestuia întru stăpânirea propriei sale vieți prin propria sa voință.

Alice Voinescu sesizează la Eschil tendința de a realiza trecerea de la divinitatea samavolnică, specifică mitologiei elene, la Zeul moral care caută să instituie în lume moralitatea, ridicând pe om la puterea vieții morale. Procesul se derulează paralel cu strădania poetului tragic elen de moralizare și umanizare a personajelor sale, fapt vizibil în trilogia din care făcea parte tragedia *Prometeu înălțuit* (singura din cadrul ei care ni s-a păstrat):

„Trilogia înfățișa până la urmă împăcarea Titanului cu Zeus, ceea ce nu ar fi fost cu puțință fără schimbarea ambilor protagoniști. Astăzi nu mai știm cum se săvârșea dramatică această evoluție prin idealizare, dar după pilda ce ne-a rămas din finalul Orestiei putem deduce că Eschil urmărea, totdeodată cu umanizarea eroului pământean, și idealizarea puterilor misterioase. Tendința spre un Zeu moral și drept e vădită în toate tragediile lui Eschil și marchează o etapă în evoluția nu numai a religiei, dar și a culturii antice în genere”²².

În același timp, eroul tragic eschilian nu este pur și simplu o ființă neputincioasă care se supune, resemnată, voinței arbitrare a zeilor, ci este persoana rațională aflată în lupta de a se elibera de orice fel de determinism – biologic sau supranatural – și de a accede la un mod de viață liber, spiritual.

„Ceea ce deosebește spiritul tragic de pesimismul oriental de care, fără îndoială, el a fost înrâurit, este tocmai încrederea sa în natura omenească. Mitul și legenda sunt pline de amintirea unei generații de eroi, care, deși a

²² Alice VOINESCU: *Eschil*, în: IDEM: *Întâlnire cu eroi din literatură și teatru*, studiu introductiv, antologie și note de Dan Grigorescu, București: Editura Eminescu, 1983, pp. 234-235.

pierit sub loviturile Soartei, rămâne totuși chezașă pentru o perfecțiune omenească posibilă”²³.

Astfel, tragedia eschiliană înfățișează lupta omului pentru a dobândi „libertatea esențială: libertatea de a-și împlini destinul său. (...) Dar această libertate nu se putea naște decât pe pragul neantului, căci numai omului care este în stare să privească hotărât în genunea fără fund a neființei, îi răsare răspunsul firii victorioase. Omul nu este izbăvit de determinism, nu se naște om liber, decât în clipa în care neființa a fost definitiv biruită de ființă în propria sa conștiință. (...) Departe de a fi luptă între viață și moarte, ea e lupta între viața biologică, determinată, și cea spirituală, liberă”²⁴. Miza fundamentală în universul tragic al lui Eschil este astfel depășirea determinismului care-l subjugă pe om și înălțarea omului conștient de el însuși la capacitatea de a intra în relație cu Zeul în care descoperă nu o stihie dezlănțuită, ci un partener rațional de dialog. „Omul tragic se sustrage determinismului universal, fiindcă el acceptă liber să se supună unui țel ideal. El nu e un fenomen al naturii, nu e nici numai o năzuință etică, el este o realitate completă, este Ethosul integrat Cosmosului; omul tragic este o făptură de natură estetică”. El „se deosebește definitiv de omul natural prin acea conștiință de sine absolută, care se întemeiază pe răspunderea vinovăției proprii, într-o lume cârmuită de destin. (...) Tragedia greacă ne oferă spectacolul unei lumi în care omul învie spre o viață fără moarte în conștiința misiunii sale, aceea de a se lupta cu destinul, cu orbul destin, pentru a împlini un ideal”²⁵.

Dan Grigorescu, în amplul *Studiu introductiv* care însoțește antologia din 1983 a operelor Alicei Voinescu surprinde foarte clar ideea fundamentală pe care autoarea o articulează în *Eschil* cu privire la schimbarea etico-teologică de paradigmă în înțelegerea omului și a misiunii sale în lume în cadrul tragediei grecești:

²³ *Ibidem*, p.146.

²⁴ *Ibidem*, p. 208.

²⁵ *Ibidem*, pp. 154-155.

„Echilibrul moral e ținta supremă la care năzuiesc eroii eschilieni, așa cum îi interpretează studiul [Aliciei Voinescu] din 1946; poetul, «ca un urmaș al lui Solon, e urmărit de problema răspunderii morale individuale». Răspundere ce ia înfățișări diferite, în funcție de conflictul care îl confruntă pe fiecare dintre personajele principale ale teatrului eschilian: e, la Oreste, «îndoiala pe care o opune poruncii Domnului», la Eteocle – «eroul blestemat» – devine «acceptarea liberă a Destinului», la Prometeu – puterea de a birui «negurile necunoscutului». Principiul suprem al tragediei lui Eschil nu este identificat cu «soarta insondabilă», oarbă și nedreaptă: e o aspră *lege morală* «care urmărește pe păcătos» și nu-și dezvăluie «acest aspect decât în măsura în care conștiința eroului se limpezește și devine purtătoarea noului sens etic». Alice Voinescu nu voia să întrezărească posibilitatea unei forțe absurde, iraționale care lovea fără cruțare: totul se subordonează la ea rațiunii și, mai presus de ea, conștiinței individului. Păcatul e înfăptuit deopotrivă pe tărâmul vieții morale și pe acela al socialului, al răspunderii omului față de lume. Ca și în celelalte opere ale sale, Alice Voinescu proclamă principiul *libertății* ca justificare a acțiunilor individului, libertate ce conduce la izbândă «care, dacă e a Soartei nu e mai puțin a omului». Ea nu respinge constatarea altor exegeți ai creației eschiliene ce subliniau perspectiva arhaică, mitică din care eroii poetului atenian privesc destinul, dar, adaugă autoarea studiului, esențială e *schimbarea* produsă în însăși ființa lor și care îi aduce în planul tragic, despărțindu-i de fundamentul narativ al legendei străvechi. Mântuirea eroului nu e adusă de puteri exterioare lui, ci de însăși conștiința sa, judecătoare dreaptă, biruitoare asupra Soartei. Concluzia acestei demonstrații se constituie logic: «dacă Soarta e marea putere morală care pedepsește, minunea armoniei, a desăvârșirii tot în om se împlinește și tot numai prin efortul propriei sale conștiințe»²⁶.

Ca și autorii patristici din primele veacuri creștine, Alice Voinescu trece cultura clasică grecească și, în particular, tragedia antică, printr-un filtru hermeneutic creștin. Înfațișarea lui Prometeu ca eliberator al omului din chingile determinismului îi oferă posibilitatea unei paralele între acesta și Iisus Hristos, Mântuitorul novotestamentar al lumii. Prometeu ar fi, după gânditoarea născută la Turnu Severin, „simbolul mântuitorului așa cum l-a visat cultura greacă în culmea conștiinței ei. Mântuirea omului de spaima haosului care-l paraliza, anticul o așteaptă de la geniul

²⁶ Dan GRIGORESCU: *op.cit.*, p. 45.

cugetător, de la eroismul gândului pur, care scoate omenirea din negura neștiinței și din servitutea vieții pasionale”²⁷. Totuși, Alice Voinescu insistă asupra faptului că tragicul prometeic și cel hristic, respectiv soteriologia prometeică și cea creștină nu trebuie confundate. Între ele există o corelație prin asemănare ce constă în „nevoia de a scoate oamenii din întunericul în care trăiesc. Dar actul prometeic reprezintă prima fază a de eliberare a omului prin fapta cugetării. Această primă treaptă de cultură a clădit-o raționalismul grecesc, pregătind astfel calea pentru Hristos, care a venit să mântuiască omul prin iubire. Căci au trebuit veacuri întregi de curățire a simțirii și a pornirii omenești – prin cugetare – pentru ca omul să fie în stare de primenirea sa totală prin aparenta sa asemănare cu Crist, cât este mai ales prin idealul de libertate pe care îl simbolizează, ca și prin întemeierea personalității în fapta eroică a cugetului obiectiv”²⁸.

Dacă la Liviu Rusu eticul reprezenta o centură de siguranță capabilă să strunească discursul său estetic și să-l ajute să evite impasul determinismului istorico-social, salvând astfel accesul la creația artistică, fără a o priva de o contextualizare necesară înțelegerii genealogiei ei, la Alice Voinescu acesta joacă tot rolul unei anexe, însă, de data aceasta, în raport cu un fenomen mult mai amplu și decât creația lui Eschil, și decât tragedia elenă, și decât întreaga literatură greacă și universală – lucrarea divină de purificare, de sublimare și de moralizare a unui cosmos decăzut în coșmarul propriilor sale stihii. În ultimă instanță, dacă gânditorul clujean se limitează în mod intenționat (și poate salvator în contextul istoric în care el activează) la a face estetică, Alice Voinescu transgresează hotarele propriu zise ale esteticii, dar nu într-un simplu registru moral, ci într-o viziune divină, care îmbrățișează condiția umană, întreaga istorie și întregul cosmos. Liviu Rusu este un rafinat și profund psiholog al frumosului. Alice Voinescu este un teolog al acestuia.

²⁷ Alice VOINESCU: *op.cit.*, p. 236.

²⁸ *Ibidem.*

ACADEMIA TEOLOGICĂ GRECO-CATOLICĂ DIN ORADEA ÎN PERIOADA INTERBELICĂ

TRAIAN OSTAHIIE ¹

Abstract: *Greek-Catholic Theological Academy in Oradea during the interwar period.* The Theological Academy of Oradea had an intense activity from the moment of its establishment until its abolition. Over the years it had educated important characters and personalities of Romanian history and culture. Through its mission, it maintained the Romanian spirit in important times and places, for which she was always appreciated. Appeared during the period when there were already Greek-Catholic Theological Academies in Cluj or Blaj, the one in Oradea gained notoriety due to the efforts that were being made here, starting with those from the bishopry, through the all Diocese, to the staff that made up both the professional council of the Academy and the Seminary, so that, in a short period of time, many young people who felt the vocation for priesthood, have chosen Oradea.

Keywords: Theological Academy, study, Seminarial formation, education, university.

Cuvinte cheie: Academia teologică, studii, formare în seminare, educație, universitate.

INTRODUCERE

În istoriografia română, istoria învățământului a fost mereu un subiect important, fiind abordat în toate perioadele și sub toate

¹ Profesor de discipline teologice în cadrul Catedrei de Religie a Liceului Greco-Catolic „Iuliu Maniu” Oradea.

regimurile politice. În ceea ce privește învățământul teologic greco-catolic în particular, situația este oarecum surprinzătoare, pentru că, în ciuda preocupărilor constante din trecut, cercetările referitoare la seminariile unite dovedesc a fi încă destul de puține și parțiale².

Biserica Greco-Catolică dispunea, la intrarea sa în statul român de un întreg sistem de învățământ, de la cel primar, gimnazial, liceal și pedagogic la învățământul superior academic. Existau trei seminarii teologice, două licee la Blaj și Beiuș cu internate de băieți fiecare, trei școli normale (preparandii) de băieți la Blaj, Oradea și Gherla, două școli civile de fete la Blaj și Beiuș, un șir întreg de școli primare răspândite în satele transilvănene, toate având caracter confesional³.

După 1918 învățământul de toate gradele a cunoscut o dezvoltare semnificativă, atât calitativă cât și cantitativă. În primii ani de după Unire preocupările de bază ale guvernanților au fost: refacerea școlilor distruse în timpul războiului (în Vechiul Regat, numărul acestora era de aproape 50 %), asigurarea accesului la învățătură pentru toți tinerii (mai ales pentru cei privați de acest drept în timpul stăpânirilor străine asupra Basarabiei, Bucovinei și Transilvaniei), precum și organizarea unitară a învățământului pe întreg cuprinsul țării⁴.

Susținerea Bisericii din partea Statului se referă la trei direcții: susținerea clerului prin intermediul Ministerului Cultelor; întreținerea și

² Ciprian Ghișa, „Considerații privind starea învățământului teologic greco-catolic din România interbelică: cazul Blajului”, în *Învățământul greco-catolic din România interbelică, față în față cu standardele pontificale. Rezultatele inspecției apostolice realizate în seminariile și școlile diecezane superioare de băieți, de rit bizantin, din România. 1938*, ediție îngrijită de Cristian Barta, Ciprian Ghișa, Dumitru Petru, Cluj, Presa Universitară Clujeană, 2010, p. 13.

³ Aurelia Știrban, Marcel Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite de la 1918 la 1941*, Editura Muzeului Sătmărean, 2005, p. 88. A se vedea și: *Biserica Română Unită cu Roma Greco-catolică – Istorie și Spiritualitate – 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma la Blaj*, coord. Cristian Barta, Zaharie Pinte, Editura BunaVestire, Blaj, 2003; Silviu Sana, „...pentru sufletele credincioșilor săi...” *Structuri bisericesti și școlare în Eparhia Greco-catolică de Oradea Mare (1850-1900)*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2011.

⁴ Ștefan Iancu, Ioan Scurtu, cap. XVIII, *Învățământul, științele și tehnica*, în *Istoria Românilor*, vol. VIII, *România întregită (1918-1940)*, Partea a V-a, *Cultura, învățământul, științele și tehnica, literatura și artele*, coord. Prof. univ. dr. Ioan Scurtu, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 661; Silviu Sana, *Secvențe de istorie ecleziastică*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2000.

construirea de biserici, tot prin intermediul Ministerului Cultelor; susținerea Seminariilor și a Academiilor Teologice, a liceelor și a altor instituții de învățământ confesional prin intermediul Ministerului Educației. Catolicii de rit bizantin primeau îndeajunsă susținere pentru întreținerea clerului, a Seminariilor și a liceelor unde profesorii erau plătiți de către Stat. Salariile profesorilor erau în funcție de gradele universitare cu o creștere tot la cinci ani⁵.

În România au fost, pentru perioada studiată, patru universități de stat: București, Cluj, Cernăuți și Iași. De aceste patru universități aparțineau și câteva facultăți de teologie pentru ortodocși, catolicii neavând nici una. Academiile Teologice recunoscute de Stat au fost considerate ca fiind Școli universitare – cu grad universitar – aceasta fiind rațiunea pentru care au fost trecute de sub autoritatea Ministerului Cultelor sub cea a Ministerului Educației. Printre Academii, cea de la Blaj avea dreptul de a oferi Licența în Teologie, diplomă cu grad civil și nu ecleziastic și reprezenta garantul competenței de a preda religie în școli. Celelalte Academii – cea din Oradea și cea din Cluj – își trimiteau studenții la Blaj pentru a obține licența.

Emiterea de diplome a fost posibilă numai începând cu 12 august 1932, iar după alcătuirea Regulamentului de acordare a diplomelor, la Blaj se puteau emite diplome începând cu anul 1933⁶.

După înființare, Academia teologică din Oradea își desfășura munca pe două direcții: formarea universitară – prin existența unei programe de studii și formare seminarială într-un cadru organizat – Seminar.

În atenția noastră intră perioada anilor 1922-1946/1947. Este cunoscut faptul că în toamna anului 1922 Episcopul eparhial Valeriu

⁵ Vizita apostolică în Seminariile și școlile diecezane apr. Giuseppe Rousseau, în *Învățămintul greco-catolic din România interbelică, față în față cu standardele pontificale. Rezultatele inspecției apostolice realizate în seminariile și școlile diecezane superioare de băieți, de rit bizantin, din România. 1938*, ediție îngrijită de Cristian Barta, Ciprian Ghișa, Dumitru Petru, Cluj, Presa Universitară Clujeană, 2010, p. 85.

⁶ Octavian Bârlea, *op.cit.*, p. 208.

Traian Frențiu deschide Seminarul teologic, având în componență 19 clerici și doi profesori titulari: dr. Ludovic Tăutu⁷ și Gheorghe Barna; iar în anul 1924, o dată cu finalizarea clădirii începute de Episcopul Demetriu Radu, l-a mutat în noua clădire, teologia greco-catolică din Oradea primind rangul de Academie Teologică⁸.

Clericii diecezei de Oradea studiaseră înainte de 1 Decembrie 1918 în diferite seminarii (Roma, Viena, Lemberg, Budapesta, Târnavia, Strigoni, Caloce, Blaj, Gherla, Ujgorod, Satu-Mare, Oradea-seminarul latin) iar de la acea dată, până în 1922 au fost trimiși la Blaj⁹.

Deși Seminarul pentru clerici se deschisese încă din anul 1912, Teologia diecezană începe a se organiza numai în anul 1922. Până în anul 1919 clericii orădeni frecventau Seminarul latin. După întregirea neamului, începând cu anul școlar 1919-20 dieceza de Oradea își concentrase clericii la Teologia din Blaj¹⁰, din acel moment urmând ca la Blaj să meargă doar clericii din anii III și IV.

Procesul de învățământ se îmbunătățește prin cursuri metodice, lucrări practice, deprinderi catehetice, oratorice și tipiconale, aceștia având la dispoziție și o bibliotecă complexă. Pe lângă profesorii existenți (dr. Grigore Pop – canonic, dr. Nicolae Flueraș¹¹, dr. Vasile Chirvariu) episcopul a adus cadre noi și bine pregătite, formate în facultățile catolice

⁷ Despre pr. Tăutu a se vedea: Remus Câmpeanu, *Biserica românească între istorie și istoriografie*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2003, pp. 180-190.

⁸ Pentru mai multe informații despre acest episcop a se vedea: Silviu Sana, Tiberiu Ciorba, *Episcopul Valeriu Traian Frențiu. Scrisori pastorale, circulare și discursuri oficiale (1913-1948)*, Oradea, Editura Universității din Oradea, 2015 (în continuare Sana, Ciorba, 2015); Gheorghe Barna, *Întemeietorul Academiei Teologice*, în „Vestitorul”, nr. 2, 14 ianuarie 1938, anul XIV, p. 18-20; Petru Tămâian, *Istoria Seminarului și a educației clerului Diecezei Române Unite de Oradea*, Tipografia și Litografia Românească, Oradea, 1930.

⁹ Octavian Bârlea, „Biserica Română Unită între cele două războaie mondiale”, în *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, Madrid, 1952, pp. 175-227; Codruța Maria Știrban, Marcel Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite (1945-1989)*, Editura Muzeului Sătmărean, Satu-Mare, 2000.

¹⁰ Petru Tămâian, *op.cit.*, p. 102.

¹¹ Despre Nicolae Flueraș a se vedea Ion Bradu, *Dascăli din Bihor*, Editura Arca, Oradea, 2017, pp. 53-59.

din Budapesta, Viena și Roma (dr. Coriolan Tămâian¹², dr. Gavril Stan, Francisc Hubic¹³, dr. Aloisiu L. Tăutu¹⁴, dr. Ioan Georgescu¹⁵, dr. Ioan Bal, dr. Gheorghe Barna)¹⁶.

Pentru formarea seminariștilor, din anul 1931 episcopul Frențiu a implementat „*vilegiatura de vară*” prin care, în lunile iulie și august, studenții teologi erau implicați la Beiuș, unde organizau diferite activități de formare spirituală, intelectuală și umană (excursii, băi de soare și de apă, jocuri, coruri, predici în biserica parohială, exerciții spirituale).

Pentru înzestrarea bibliotecii Academiei de Teologie Episcopul Frențiu a donat 300 de volume de teologie dogmatică și 100 de volume de teologie morală, iar pentru Seminar a dăruit o fermă și 100 jughere pământ arabil¹⁷.

1. ACADEMIA TEOLOGICĂ ȘI SEMINARUL ÎN PERIOADA ANILOR 1922-1948

În 24 iulie 1922 Ordinariatul din Oradea a informat Ordinariatul din Blaj de intenția ce s-a pregătit – aceea de a inaugura o academie teologică la Oradea, anunțându-i totodată că pentru anul școlar 1922-1923 vor fi trimiși din Oradea doar clericii anilor III și IV de studiu, cei din anul I și II rămânând la Oradea. În răspunsul lor, cei din Blaj, prin vocea arhiepiscopului de Alba Iulia și Făgăraș, Episcopul Vasile Suciu a luat act de această decizie, atrăgând atenția că documentele magisteriale, în special hotărârile Conciliilor Provinciale, au decis înființarea unui singur Seminar pentru toată Provincia ecleziastică¹⁸.

¹² Despre Coriolan Tămâian a se vedea Ion Bradu, *op.cit.*, pp. 72-79.

¹³ Despre Francisc Hubic, a se vedea: Corneliu Crăciun, „Inițiative culturale ale lui Francisc Hubic”, în *Învățămintul românesc pe meleaguri bihorene*, coord. Corneliu Crăciun, Oradea, 2007, pp. 7-20; Blaga Mihoc, „Aspecte privind învățămintul confesional greco-catolic de pe teritoriul episcopiei de Oradea în perioada 1900-1914”, în *Ibidem*, pp. 111-170.

¹⁴ Despre pr. Tăutu a se vedea Ion Bradu, *op.cit.*, pp. 229-237.

¹⁵ Despre Ioan Georgescu a se vedea Ion Bradu, *op.cit.*, pp. 208-216.

¹⁶ Silviu Sana, Tiberiu Ciorba, 2015, p. 43.

¹⁷ Octavian Bârlea, *op.cit.*, p. 206.

¹⁸ Serviciul Județean Bihor al Arhivelor Naționale, Episcopia Greco-catolică de Oradea (prescurtat SJANB, EGCO), inv. 881, dosar 582, f. 78 v.

Rectorul Seminarului domestic și viitorul rector al Seminarului mare, Gheorghe Miculaș, printr-o informare trimisă Ordinariatului, despre stările de lucruri și problemele ce trebuie rezolvate privitor la momentul inaugurării Academiei teologice, a propus ca clericii ce vor sta la Oradea să fie plasați provizoriu în clădirea Seminarului domestic, împreună cu elevii. Pe lângă acestea, rectorul Miculaș a propus ca programul de învățământ să fie cel bienal, cu cursurile I-II și III-IV, urmând ca în viitor, dacă va exista o afluență mare de studenți, să funcționeze fiecare curs deosebit. Aceste propuneri vizează programul de învățământ, cazarea viitorilor studenți, corpul profesoral, metoda de remunerarea a acestora, regulamentul disciplinar și împărțirea studiilor pe catedre. Pentru anul școlar 1922-1923 clericii au fost plasați temporar în aceeași clădire cu elevii seminarului domestic, urmând să se aștepte finalizarea clădirii unde aceștia vor fi plasați. Regulamentul de funcționare este cel din anul 1912 și a fost înaintat spre aprobare. Taxa de întreținere a clericilor la Seminar a vizat asigurarea de manuale, îmbrăcăminte (o reverendă cu cingul), și cumpărarea de manuale necesare pentru studiu. Planul de învățământ a fost propus, cel puțin pentru moment, cel bienal: anii I cu II și III cu IV. Profesorii aleși să intre la catedră sunt: Ludovic Tăutu, pentru Dogmatică Fundamentală și Filosofie și pentru responsabilitatea de Spiritual; Gheorghe Barna pentru Studiu Biblic, limba ebraică și sociologie; Ilie Stan pentru oratoria sacră și Alexandru Mihuț pentru cânt bisericesc și tipic. Gheorghe Miculaș propune ca plata acestor cadre didactice să fie asigurată din fondul religios al Statului¹⁹.

Printr-o circulară dată de Episcopul Valeriu Traian Frențiu, în data de 10 octombrie 1922, s-a decis deschiderea oficială a anului academic pentru ziua de 7 octombrie. Scopul pentru care s-a decis deschiderea unui Seminar la Oradea a fost lipsa de preoți din eparhie, realitate ce, la momentul respectiv luase proporții²⁰.

¹⁹ SJANB, EGCO, inv. 881, dos. 582, f. 84-86 v.

²⁰ *Ibidem*, f. 124.

O dată cu deschiderea Academiei teologice, Episcopul Frențiu a adresat o rugămințe Ministerului Cultelor și Artelor ca să asigure plata salariilor și a întreținerii clericilor din Seminar. În această informare către Minister a anunțat că profesorii titulari sunt Aloisiu Tăutu și Gheorghe Barna, iar auxiliari canonicul Ilie Stan și Alexandru Mihuțiu²¹. În răspuns²², Ministerul a informat Eparhia de Oradea că nu erau bani prevăzuți în planul bugetar. Întreținerea acestei instituții va fi luată în calcul o dată cu planificarea următorului buget de stat. Pentru a soluționa acest aspect, problema întreținerii Seminarului a căzut în sarcina Direcțiunii Domeniului Episcopesc din Beiuș²³.

1.1. Intrarea în Seminar

Înscrierea la Academia din Oradea a păstrat același tipar ca și cel conform căruia tinerii care doreau să urmeze cursurile la cea din Blaj. Fiecare doritor a trebuit să lucreze la un dosar constituit din următoarele acte: cerere prin care aspirantul își manifesta dorința expresă de a se înscrie la Teologie, certificatul sau atestatul de maturitate – echivalentul actual al diplomei de bacalaureat unde se arătau notele primite în urma participării la examenul de bacalaureat, certificat de moralitate, atât din partea preotul paroh al comunității de unde venea tânărul aspirant cât și din partea profesorului de religie sau a catehetului, certificat de botez, aviz medical, și mai târziu, din acest dosar va face parte și declarația părinților aspirantului că în cazul în care aspirantul va fi dat afară din Teologie din motive disciplinare sau nu se va hirotoni în cel mult doi ani de la momentul absolvirii academiei, aceștia – părinții – vor plăti Seminarului întreaga sumă care s-a cheltuit cu studentul până în momentul eliminării din Seminar sau pe întreaga durată a școlarizării acestuia²⁴.

²¹ *Ibidem*, f. 142-145, f. 140-141.

²² *Ibidem*, f. 151.

²³ *Ibidem*, f. 153; f. 166; f.182.

²⁴ În acest sens a se vedea Vestitorul, nr. 13-17, 1 iulie-1 septembrie 1927, anul III, p. 2.

Spre exemplificare dăm în cele ce urmează, la partea de anexe documentele dosarului studentului George Mureșan. Acesta înainte de a fi acceptat la Teologie a fost student la Facultatea de Drept din cadrul Universității din Cluj²⁵.

Începând cu anul universitar 1931-1932 Episcopul Frențiu a cerut parohilor care au în comunități aspiranți la teologie informații despre aceștia²⁶. În acest sens dăm spre exemplificare cazul studentului Iustin Dulău. Acest caz nu este deosebit doar prin prisma faptului că se încadrează în categoria studenților despre care parohul său va trimite informațiile necesare către Ordinariatul din Oradea, ci și prin faptul că, așa cum s-a afirmat mai sus, avem declarația părinților privitor la efortul de asumare a posibilului eșec al copilului lor în Teologie, caz în care aceștia vor trebui să plătească toate cheltuielile făcute de Seminar cu Iustin²⁷.

Dorința de a ridica nivelul abordărilor formative se poate observa din adresa trimisă de rectorul Miculaș către Ordinariat în anul 1931. Viziunea rectorului este una realistă: nu este eparhie pentru seminar ci seminar pentru eparhie, astfel admițerile la teologie trebuiesc chibzuite de o așa manieră astfel încât absolvenții să poată, într-un timp relativ scurt să intre în rândurile preoților parohi, să intre în serviciul eparhiei. De aceea afirmă că pentru anul școlar 1931-1932 va fi de ajuns dacă vor fi admiși, în anul I, nu mai mult de 10 tineri, existând astfel în Seminar, un număr de 40 de clerici²⁸.

Pentru anul școlar 1931-1932 a existat un număr total de 52 de clerici înscriși la Teologie, dintre care 46 sunt ai diecezei de Oradea, 2 din dieceza Lugojului și 4 din dieceza Maramureșului. În adresa către Ordinariat, rectorul Miculaș propune ca pentru anul școlar 1931-1932 să

²⁵ SJANBH, EGCO, inv. 881, dos. 582, f. 5; f. 6; f. 6v., f.7, f 10, f. 11.

²⁶ Această prevedere a fost stabilită încă din anul 1926 în cadrul Sinodului diecezan convocat de Episcopul Frențiu. În acest sens a se citi Decretul XVI din Actele respectivului Sinod; a se vedea Vestitorul, nr. 19-20, 1-15 octombrie 1926, anul II, p. 2.

²⁷ SJANBH, EGCO, inv. 881, dos. 583, f. 67; f. 68; f. 69., f.123-124.

²⁸ *Ibidem*, f. 103.

nu fie admiși la Teologie mai mulți de zece tineri. Rațiunile oferite de acesta sunt foarte realiste bazându-se pe o analiză obiectivă a modului în care studenții de anul IV pot intra cât mai repede posibil în rândurile preoților parohi. Se poate observa că dorința este aceea de a corespunde cu necesitățile reale ale eparhiei, în acest caz rolul Seminarului fiind acela de a oferi personal calificat pentru a se plia pe nevoile existente în dieceză. Bazându-se pe această viziune, vedem că nu se mai acceptă tineri care nu au reușit să-și ia examenul de bacalaureat, asta pe lângă cerința de a fi pe deplin sănătoși – în acest caz, ca probă eliminatorie fiind examinarea fiecărui aspirant de către medicul seminarial –, și foarte important – să manifeste supunere necondiționată față de prevederile regulamentare ale seminarului²⁹.

1.2. Procesul de învățământ

Așa cum s-a mai afirmat, modul de formare al tinerilor ce erau admiși în Academia teologică urmărea o dublă perspectivă: prima – de a fi buni teologi, de a stăpâni cunoștințele teologice asimilate de-a lungul timpului petrecut ca studenți; și a doua – de putea deveni buni păstori, buni preoți ai comunităților unde aceștia erau trimiși, nu doar ca preoți ai lui Cristos, ci și ca reprezentanții unei Biserici cunoscută ca fiind depozitarul unei culturi și tradiții elitare.

În acest sens vedem că pe lângă Academie, funcționa, cu rol de formare sacerdotală Seminarul. La fel ca și azi, procesul de învățământ, pentru studenții ce aspirau la preoție, era unul compus din programa de studii aparținătoare Academiei și programul comunitar din Seminar, bazat pe un stil de viață în comun în ceea ce privește rugăciunea, dormitoarele și hrana. Pe lângă acestea, așa cum ne vor arăta și documentele, Seminarul mai avea, ca program formativ, exerciții spirituale și perioada parcursă în cadrul vilegiaturii de vară la Beiuș. În

²⁹ *Ibidem*, f. 211.

aceste perioade, special pregătite pentru a creiona pregătirea la începători, și a o fundamenta la cei din anii terminali, studenții beneficiau de momente de reînnoire spirituală și culturală. Spunem și reînnoire culturală deoarece în cadrul vilegiaturii de vară de la Beiuș, erau activități special gândite și stabilite pentru a dedica timp și lecturii, dezbaterii teologice și altor lucruri benefice din punctul de vedere al dezvoltării orizontului cultural al fiecărui student seminarist.

1.2.1. Planul de învățământ

Din raportul trimis de către rectorul Miculaș Ordinariatului la 28 august 1922, citat deja în acest studiu³⁰, putem vedea că planul de învățământ nu putea fi decât cel bienal, structurat pe anii I-II și III-IV. Pentru a asigura continuitate în studiu, s-a preluat programa studiată la Blaj, ce conținea materii ca Dogmatica Fundamentală, Istoria Vechiului Testament, Cânt și Tipic Bisericesc, la care s-au mai adăugat Limba ebraică, Filosofia, Oratoria sacră și Sociologia. Acest plan a fost stabilit de corpul profesoral într-o întâlnire special dedicată acestui aspect.

În ceea ce privește orarul, fiecărei materii i s-au alocat un număr de ore săptămânal: dogmatica avea 9 ore/săptămână, vechiul testament 6 ore pe săptămână, limba ebraică 2, filosofie 3, oratoria sacră 1 oră, tipicul și cânt bisericesc avea 2 ore, sociologia și exegeza biblică fiecare câte o oră pe săptămână.

Acest program de învățământ a suferit serioase modificări o dată cu promulgarea de către Sfântul Părinte Pius al XI-lea a Constituției Apostolice „*Deus Scientiarum Dominus*”³¹ în 24 mai 1931, mai exact în ziua de Rusalii. Prin această Constituție Apostolică s-a dorit ridicarea nivelului de pregătire academică a tinerilor aspiranți la preoție. Scopul

³⁰ A se vedea anexa nr. 2 din acest studiu.

³¹ Conținutul acestei Constituții poate fi aprofundat la următoarea adresă: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-xi_apc_19310524_deus-scientiarum-dominus.html, accesat la 10.04.2019.

Papei Pius al XI-lea a fost de a da lumii teologi bine pregătiți care să facă față provocărilor existente la acea vreme.

Este pentru prima dată când Biserica Catolică a promulgat o programă școlară unitară pentru toate instituțiile ecleziastice de învățământ superior din lume. Între materiile incluse în această programă a existat o coerență didactică și psihologică prin care nu s-a intenționat a se crea un conglomerat de materii puse laolaltă, ci un real ajutor spre dobândirea de cunoștințe la cel mai înalt nivel academic.

Prin această Constituție s-a dorit promulgarea unui plan de studii care să fie comun tuturor facultăților ecleziastice din toată lumea. Astfel, pe lângă materiile deja enumerate mai sus, prin intermediul acestei Constituții, au intrat în atenția facultăților materii ca Limba Ebraică, Limba Greacă, necesare pentru aprofundarea textului scripturistic. Cosmologia, Psihologia sunt materii a căror scop era acel de a aprofunda Filosofia³².

Întrunit la 31 august 1933, Consistoriul plenar al Eparhiei de Oradea a decis, pe baza dispozițiilor din Constituția *Deus Scientiarum* dar și a celor emise de Congregația pentru Seminarii și Universități, prelungirea anilor de studiu de la patru la șase ani. Deoarece la Seminarul din Oradea nu studiau doar clerici din eparhia omonimă, s-au trimis adrese de înștiințare către eparhiile de Maramureș și Lugoj, care aveau studenți la Oradea, spre a informa despre noua reformă ce se pregătește în Seminarul din Oradea.

Această nouă realitate a născut anumite discuții între ierarhi. În răspunsul celor din eparhia de Maramureș către Ordinariatul orădean, Episcopul Alexandru Rusu a afirmat că această reformă școlară dorită la Oradea, înainte de a fi pusă în fapte, trebuia discutată într-o conferință episcopală. Totodată, a adresat rugămintea ca să se amâne momentul

³² A. Bea, SJ., *The Apostolic Constitution Deus Scientiarum Dominus. Its origin and spirit*, în „Theological Studies”, 4 (1), februarie 1943, p. 34-52. Acest articol, publicat în limba engleză, este o traducere a originalului în italiană, publicat în revista *Gregorianum*, XXXII, 1941, p. 445-466.

punerii în fapt a noii reforme.³³ Primind răspuns negativ referitor la amânarea propusă în adresa precedentă, Episcopul Rusu a înștiințat Ordinariatul din Oradea că va retrace de la Seminarul din Oradea pe cei patru studenți din Maramureș și îi va plasa în Seminarul din Blaj.³⁴ La foarte puțin timp, Blajul răspunde Episcopului Rusu dându-i aviz afirmativ referitor la primirea celor patru studenți în Seminarul din Blaj³⁵.

Întrunit în ziua de 14 octombrie 1933, Consiliul Profesoral al Academiei teologice din Oradea a făcut următoarele propuneri vis-à-vis de noile reglementări: cei șase ani de studiu să fie împărțiți în două cursuri: doi ani de Filosofie și 4 ani de Teologie. Studiul principal pentru bieniul filosofic trebuie să fie filosofia scolastică în întregime, cuprinzând astfel materii ca Logica, Critica, Ontologia, Cosmologia, Psihologia, Teodiceea, Etica-Sociologia și Istoria Filosofiei. Ca studii auxiliare acestui bieniu se încadrează materiile: Pedagogia, Limba Latină, Limba Greacă și Cântul Bisericesc. În cursul de Teologie materiile principale au fost: Teologia Fundamentală, Teologia Dogmatică, Teologia Morală, Dreptul bisericesc, Studiul Biblic: Vechiul Testament și Noul Testament, Istorie bisericească universală și Istorie bisericească română, Patrologie și Arheologia creștină³⁶.

Din nefericire, dialogul dintre ierarhi, cu o oarecare tensiune vizibilă, nu a luat sfârșit. Episcopul Frențiu a trimis o adresă către episcopii Vasile Suciu, de la Blaj, Iuliu Hossu, de la Cluj și Alexandru Rusu, de la Maramureș în care a arătat că modul în care a acționat este statutar și conform oricăror dispoziții clericale³⁷. La foarte puțin timp a venit și replica Episcopului Alexandru al Lugojului în care și-a manifestat acordul cu părerile celorlalți ierarhi în sensul că această chestiune trebuia adusă și dezbătută în Conferința Episcopală. Totodată a arătat că reforma

³³ SJANBH, EGCO, inv. 881, dos. 584, f. 327.

³⁴ *Ibidem*, dos. 584, f. 338.

³⁵ *Ibidem*, f. 339.

³⁶ *Ibidem*, f. 331-336.

³⁷ *Ibidem*, f. 328.

dorită la Oradea este o chestiune importantă pentru întreaga Provincie mitropolitană și conform prevederilor Conciliului III Provincial, o astfel de chestiune trebuia decisă în Conferință³⁸. Răspunsul episcopului Oradiei nu s-a lăsat așteptat. Episcopul Frențiu a declarat că a fost întru totul liniștit și astfel a rămas la convingerea că nu a acționat în afara nici unei prevederi canonice. Pentru a-și întări argumentația, a făcut apel la diverse precedente istorice, în care s-au înființat Seminariile și fără ca să se țină cont de toate prevederile Conciliilor Provinciale³⁹.

Fără nici un rezultat concret, dialogul rămâne suspendat, în sensul în care eparhia de Maramureș și-a retras studenții din Seminarul orădean iar la Oradea reforma este pusă în aplicare. Care este impactul acestei reforme asupra studenților și rezultatelor lor vom vedea la capitolul dedicat acestei chestiuni.

Sistemul alternativ a fost menținut până în anul școlar 1936-1937 când se s-a trecut din nou la sistemul bienal. Acest lucru a fost motivat de Miculaș pentru ca tinerii să se pună în serviciul eparhiei, în vederea ocupării parohiilor vacante. În raportul rectorului Miculaș adresat Episcopului Frențiu, în care descrie starea lucrurilor în Seminar pe anul școlar 1936-1937, s-a făcut referire la datele statistice ale studenților, arătând că la finalul anului universitar Seminarul a avut în componență un număr de 25 de clerici. Analiza rezultatelor la studiu este una satisfăcătoare, subliniind câteva excepții, motivându-le cu existența unui program săptămânal destul de încărcat. Raportul a atins și starea sanitară a studenților, rectorul nominalizând cele trei cazuri de studenți cu probleme de sănătate. Acest document este important deoarece, pe lângă toate informațiile importante de până acum, se arată că sistemul programului de învățământ a revenit de la cel alternativ, ales în anul 1933, la cel bienal.⁴⁰

³⁸ *Ibidem*, f. 347.

³⁹ *Ibidem*, f. 343-346.

⁴⁰ *Ibidem*, dos. 585, f. 185-186.

Despre existența unei tendințe ca învățământul teologic greco-catolic să fie uniformizat avem informații din cadrul Congresului profesorilor de teologie întrunit în anul 1925, deschis în luna iulie, până în octombrie, însă aceste discuții nu s-au soldat cu vreun program exact sau rezultat concret⁴¹.

Din nefericire pentru întregul sistem de învățământ universitar în general și pentru Academiile teologice în particular, a urmat o perioadă nefastă din punctul de vedere al reformelor dorite în educație. Este vorba despre trei reforme educaționale, fiecare dintre ele reprezentând pecetea conducerii statale. Dictatura regală instaurată între anii 1938-1940 a dorit o raționalizare a învățământului, statul național legionar instaurat între anii 1940-1941 a susținut o reevaluare a situației din educație, dorind, bineînțeles, crearea unui tineret după forma regimului și, în fine, a treia perioadă, dominată de dictatura militară a lui Ion Antonescu între anii 1941-1944, când s-a dorit o revenire la principiile educaționale tradiționale, dezvoltându-se ideea de școală de meserii⁴².

De impact pentru Academiile teologice aparținătoare ambelor confesiuni de rit bizantin din țară a fost reforma învățământului superior din anul 1938.

Titlul complet și oficial a fost *Legea pentru modificarea și completarea legilor privitoare la învățământul superior și special în vederea raționalizării*, publicată în Monitorul Oficial în 4 noiembrie 1938⁴³.

În opinia legislatorului, proiectul de față a urmărit, pe de o parte, o mai bună recrutare a corpului didactic din Universități și din școlile de învățământ superior – unde se încadrau și Academiile teologice – iar pe de altă parte, o pregătire mai serioasă a studenților. Legea își propunea

⁴¹ Vestitorul, nr. 20, 15 octombrie 1925, anul I, pp. 2-3.

⁴² O analiză pertinentă asupra acestor trei perioade se găsește la Dragoș Sdrobiș, *Limitele meritocrației într-o societate agrară*, Iași, Polirom, 2015 și Idem, *Sub trei dictaturi. Note privind legislația învățământului superior din România (1938-1944)*, în „Historia Universitatis Iassiensis”, IX, 2018, pp. 93-120.

⁴³ Monitorul Oficial, nr. 257 din 4 noiembrie 1938.

să pună capăt unei vechi tradiții privind încadrarea profesorilor în învățământul superior, fundamentată pe vechi relații de familie, conform cărora fiul îi urma la catedră părintelui, aceasta transformându-se într-o moștenire. Rezultatul acestei tradiții a fost supraaglomerarea organigramei universitare, cu un număr de cursuri și seminarii foarte mare, încât studenții nu mai puteau asista la toate lucrările și foarte des, din această cauză, renunțau la atitudinea de a depune o muncă serioasă. În unele cazuri, programele erau supraîncărcate doar pe hârtie și nu erau îndeplinite în realitate, motiv temeinic pentru apariția unei anarhii spirituale în rândurile studențimii, prin pilda rea a cadrelor didactice⁴⁴.

Fără să zăbovim asupra acestui subiect, menționăm doar că Legea din 4 noiembrie 1938 este prima lege din istoria educației românești care a avut scopul de a reglementa situația tuturor instituțiilor de învățământ superior.

Noua lege urma să asigure o pregătire mai serioasă studenților, punându-se frână inflației fără sfârșit care nu servea nici la dezvoltarea propriu-zisă a științei, nici la buna pregătire a studenților. Inflația s-a referit la numărul foarte mare de catedre și institute înființate pe lângă cele patru universități în deceniile interbelice. Drept urmare, legea era însoțită de tabele cu numărul precis de posturi și catedre aprobate de stat. Reorganizarea învățământului superior era o piesă în planul regelui Carol al II-lea de a-și consolida puterea și de a scoate studențimea și tineretul în general, de sub influența mișcărilor politice extremiste, în special legionarismul⁴⁵.

Ce impact a avut această lege asupra Academiei teologice putem vedea în cele ce urmează. Aceasta a desființat autonomia învățământului teologic, pe care îl supune în totalitate Ministerului Educației Naționale,

⁴⁴ Dragoș Sdrobiș, *Sub trei dictaturi. Note privind legislația învățământului superior din România (1938-1944)*, în „*Historia Universitatis Iassiensis*”, IX, 2018, pp. 93-120. (în continuare Dragoș Sdrobiș, *Sub trei dictaturi...*)

⁴⁵ Dragoș Sdrobiș, *Sub trei dictaturi...*, p. 97.

atât în ceea ce privește numirea directorilor cât și în recrutarea și numirea personalului didactic, în condițiile de înscriere a studenților etc. Mai mult decât atât legea stabilea și programa școlară fixând un program de studii obligatoriu într-o formă destul de distantă de ceea ce autoritatea bisericească stabilise până atunci. Un exemplu în acest sens îl reprezintă faptul că legea nu prevedea o catedră pentru materia de Teologie morală, înlocuind-o cu „Filosofie morală și sociologie”, o manieră mai raționalistă am spune. Catedra de Drept bisericesc a fost retrogradată la postul de asistent, titularul ei nemaiavăd șansa de a se numi profesor ci doar asistent universitar.

Prin această lege s-a dorit ștergerea caracterului de școală confesională superioară, eliminarea Academiei Teologice din grupa Academiei de Comerț și Agricultură, unde erau până atunci și plasarea lor în rândul școlilor speciale asemenea celor de muzică bisericească și arte frumoase. Profesorii acestor Academii au fost retrogradați la gradul maxim de conferențieri sau cel mai des, la cel de asistent universitar, având ca scop, reducerea retribuției datorată de stat unui profesor universitar.

Este important de menționat că în acest sens au luat poziție atât Biserica Ortodoxă cât și cea Greco-Catolică protestând vehement împotriva aplicării prevederilor acestei legi ofensatoare pentru învățământul teologic aparținător ambelor confesiuni. Ca o ironie a sorții regimul lui Carol al II-lea a căzut la nu mai mult de trei luni după ce s-au sărbătorit un deceniu de Restaurație. Astfel că și legea educației emisă în 4 noiembrie 1938 a intrat în neant imediat după căderea regimului carlist.

În noul context, rectorul Academiei din Oradea, Gheorghe Barna, a făcut o consistentă analiză asupra legii învățământului și a transmis-o Episcopului Frențiu. A propus înființarea unei facultăți de teologie, realitate ce se impunea a fi necesară, în contextul în care Biserica Ortodoxă avea deja trei. A susținut ca învățământul teologic, cel puțin cât privește întreținerea să fie făcut gratis. Această propunere a venit într-o perioadă destul de dificilă, cunoscut fiind faptul că România urma în scurt timp să intre în marea conflagrație mondială. A propus ca în

continuare Academiiile teologice să fie întreținute de la bugetul statului motivând acest lucru prin existența imperios necesară a unor astfel de instituții în fața decadenței morale generale. Până la înființarea unei facultăți, studenții să poată da examenul de licență la institutul unde au absolvit, nemaifiind cazul să se deplaseze în alte centre și profesorii Academiiilor să fie reintegrați în drepturile avute anterior publicării legii din 1938⁴⁶.

1.2.2. Note și examene

Anul academic era împărțit în două semestre. Primul semestru începea în luna octombrie și se sfârșea în 31 ianuarie. Al doilea semestru începea în 15 februarie și se încheia în 15 iunie. De-a lungul anului academic erau două sesiuni ordinare de examene: prima în luna februarie, la sfârșitul primului semestru iar a doua în luna iunie, la sfârșitul celui de-al doilea semestru.

În anul școlar 1922-1923 examenele de la sfârșitul semestrului II s-au dat în zilele de 9-16 iunie, din următoarele materii: Biblic, Ebraică, Exegeză, Dogmatică, Tipic, Cânt, Oratorie, Sociologie, Filosofie și Istoria Filosofiei⁴⁷.

Din raportul făcut pe anul școlar 1923-1924 de rectorul Gh. Miculaș, ne putem da seama ce anume se urmărea în evaluarea studenților. Modul cum studenții se raportau la cele sacre, disciplina și starea de sănătate. Aprecierile se încadrau în calificative cum ar fi: bun, exemplar, îndestulător, zelos, puțin zelos, slab, corespunzător sau puțin slab. Notarea a fost foarte interesantă, în sensul că pentru acest an școlar, notele erau de la 1 la 4. A primul și de altfel singurul an în care am întâlnit această notare⁴⁸.

Începând cu anul școlar 1930-1931 aprecierea la evaluare s-a făcut prin calificative însoțite de note. La sfârșitul semestrului I rectorul Miculaș a considerat că notele sunt mai mult decât bune. Din raportul său

⁴⁶ SJANBH, EGCO, inv. 881, dos. 221, f. 33v.

⁴⁷ *Ibidem*, dos. 581, f. 194.

⁴⁸ *Ibidem*, dos. 219, f. 1-4.

aflăm că nu toți studenții s-au ridicat la nivelul așteptărilor în ceea ce privește disciplina și atitudinea față de cele sacre. Pentru trei studenți din anul II și doi din anul III a recomandat o admoniție arhierească deoarece aceștia erau certăreți, arțăgoși, nesinceri și lingușitori. A recomandat studentului din anul II Man Coriolan din Abrămuț, jud. Bihor să facă un control la medic din cauza defectului de vorbire pe care-l are urmând ca mai apoi ținându-se cont de rezultatul analizelor să fie reprimat în Seminar. La finalul anului școlar au fost înscriși în total 59 de clerici. Un caz aparte impune puțină atenție: studentului Bele Ioan din anul II i s-a comunicat că din cauza faptului că părinții lui trăiesc în concubinaj, acesta nu mai poate fi lăsat să continue în Seminar.

Totuși în raportul Rectoratului asupra stărilor de lucruri de pe întregul an școlar 1930-1931 se poate vedea că principalele direcții de analiză erau îndreptate către numărul studenților – un total de 59 de clerici, dintre care șase din eparhia Lugojului și doi călugări bazilitani; s-a propus ca din eparhia de Maramureș să fie primiți la Teologie maxim patru clerici. Acest fapt a fost motivat cu argumentul că Seminarul ar fi suprapopulat cu un număr mai mare; prin analiza purtării morale și a progresului în studii a clericilor descrie o imagine foarte precisă a modului cum se desfășoară lucrurile, asigurându-l pe Episcop de faptul că toată lumea încearcă să arate râvnă pentru ridicarea nivelului; întreținerea nu este omisă de rector; la acest capitol aflăm că Ministerul Educației a redus constant susținerea financiară dedicată bunului mers al acestui Seminar. Mai adaugă informații despre starea de sănătate a clericilor, despre binefacerile apărute de pe urma instaurării programului de vilegiatură și în final a subliniat rolul important al librăriei administrată de preotul Tăutu⁴⁹.

Pentru anul școlar următor situația la studiu nu este într-atât de bună, în special la sfârșitul primului semestru, rezultatele la examene fiind mai modeste decât în anii anteriori⁵⁰.

⁴⁹ *Ibidem*, dos. 583, f. 17; f. 3-9; f. 180-181v.; f. 10-16.

⁵⁰ *Ibidem*, f. 242-248.

În al doilea semestru situația s-a schimbat vădit în bine atât la note cât și la atitudine sau comportament, lipsind acele calificative precum arțăgos sau certăreț din rubricile clericilor⁵¹.

Numărul clericilor a oscilat, în anul școlar 1932-1933 fiind înscriși 58 de clerici, cu doi mai mult decât în anul trecut; s-a înregistrat progrese la studiu și la conduită morală;⁵² iar pentru semestrul I al anului școlar 1933-1934 numărul a scăzut la 49 de studenți. Începând cu acest an școlar notele au avut o altă prezentare, înregistrându-se frecvent calificative de S, ceea ce este echivalentul notei 6 sau 5⁵³.

Începând cu anul școlar 1932-1933 în catalogul cu note a apărut o nouă rubrică unde studenții erau analizați în ceea ce privește comportamentul, atitudinea și vocația la preoție. Observațiile erau dintre cele mai diverse și au reflectat din partea formatorilor o reală preocupare pentru educarea tinerilor chemați la slujirea altarului. Minuțiozitatea cu care aceste observații au fost făcute arată că își luau munca foarte serios, fapt ce se poate verifica și prin numărul de studenți ce alegeau să vină la Oradea în detrimentul Academiei din Cluj sau Blaj, chiar dacă se cunoștea faptul că singura Academie care putea elibera diploma de licență era cea din Blaj.

Examenul de licență se desfășura în două sesiuni: prima în luna februarie iar a doua în luna iunie. Studentul era examinat de către o comisie din subiectul tratat în scris în lucrarea de licență și din materia de teologie dogmatică specială ce cuprindea și tratatele despre Biserică și Sfântul Părinte. Pentru a putea fi acceptat în examenul de licență, studentul trebuia să obțină media cel puțin 6 la toate materiile parcurse în facultate și care erau și materii din care se constituia examenul propriu zis: Apologetică, Drept bisericesc, Științele Sf. Scripturi, Istorie bisericească, Teologie dogmatică specială și Teologie morală.

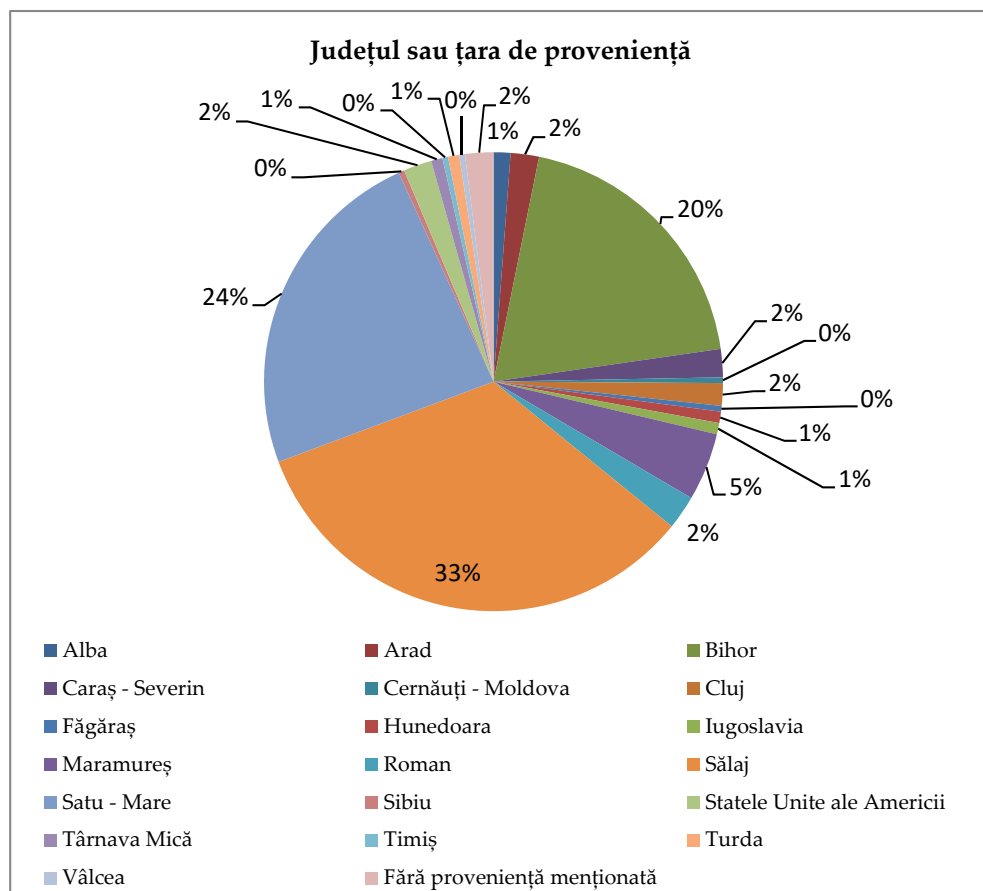
Județul sau chiar țara de proveniență este foarte interesantă. În ceea ce privește județele din care veneau studenții, majoritatea erau cele

⁵¹ *Ibidem*, f. 268-280.

⁵² *Ibidem*, dos. 584, f. 182-188; f. 1-7.

⁵³ *Ibidem*, dos. 583, f. 268-280.

învecinate cu Bihorul, chiar dacă, așa cum se poate observa în analiza de mai jos, Oradea a fost aleasă de studenți din Sibiu, Caraș Severin, Roman sau Timiș.



1.2.3. Profesori și formatori

Așa cum s-a arătat mai sus de la înființare s-au căutat printre cei mai buni preoți ai eparhiei ca să vină și să predea în Academia teologică din Oradea. Astfel vedem că pentru început au fost doi titulari, în persoana lui Ludovic Tăutu și Gheorghe Barna. Ca auxiliari au fost chemați Ilie Stan și Alexandru Mihuț.

La momentul înștiințării că va fi chemat la Oradea spre a preda în proaspăta Academie teologică, preotul Tăutu era profesor la Beiuș. De

altfel înștiințarea a ajuns la el prin intermediul direcțiunii liceului de fete din Beiuș, unde acesta predă. În adresa către Episcopul Frențiu din 22 septembrie 1922 acesta s-a declarat surprins de numirea lui în postul de profesor la Academie. Din ceea ce ne spune chiar el, în respectiva adresă, la Academie, ar fi trebuit să predea dogmatică – 12 ore pe săptămână, filosofie – 3 ore pe săptămână și să îndeplinească și rolul de preot spiritual în Seminar. Considerând prea mult pentru capacitățile sale, preotul Tăutu l-a rugat pe Episcop să-i reducă din orele ce ar trebui predate sau să-i absolve de sarcina de spiritual⁵⁴.

În anul 1933 prin procesul verbal întocmit cu ocazia întrunirii Consiliului profesoral spre a dezbate reforma învățământului pe baza Constituției Apostolice „Deus Scientiarum Dominus”, ni se prezintă un corp profesoral mai numeros: Dr. Ioan Georgescu, Dr. Ioan Chirvaiu, Francisc Hubic, Mihai Sălăjan⁵⁵, George Stan.

Conform Regulamentului Academiei din anul 1935 profesorii erau numiți de către Preaveneratul Ordinariat. Categoriile de cadre didactice din cadrul Academiei au fost următoarele: profesori titulari, profesori supleanți și auxiliari. Profesorii titulari erau numiți tot de către Ordinariat însă trebuia să îndeplinească anumite criterii: să aibă doctoratul în Teologie la o facultate recunoscută de Sf. Scaun, au fost cel puțin trei ani suplinitori la vreo Academie teologică, timp în care s-au distins prin lucrări din domeniul teologiei⁵⁶.

În urma ședinței consistoriale din 22 august 1938 Episcopul Frențiu l-a numit pe Francisc Hubic decan al Academiei teologice din Oradea. Conform acestei numiri, Francisc Hubic avea următoarele îndatoriri: să reprezinte Academia în scris și personal, în deplină înțelegere cu Gheorghe Miculaș, actualul rector al Seminarului, să prezideze Consiliile profesorale, să supravegheze și să prezideze

⁵⁴ *Ibidem*, dos. 582, f. 109.

⁵⁵ Despre Mihai Sălăjan a se vedea Ion Bradu, *op.cit.* pp. 429-436.

⁵⁶ *Ibidem*, dos. 585, f. 15-24.

examenelor și să rezolve toate chestiunile legate de conducerea didactică și administrativă a Academiei⁵⁷.

Ca urmare a publicării legii raționalizării învățământului, Academia teologică din Oradea a emis un nou regulament, conform căruia conducătorul este numit un director în conducere. Per ansamblu și-a păstrat vechile prevederi din anul 1935⁵⁸.

Dintr-o listă de acordare a unor beneficii pecuniare emise de Episcopul Ioan Suciu în anul 1944 am văzut că alături de personalul Academiei menționat până acum, s-au mai alăturat Dr. Petru Iluțiu, Dr. Ioan Pinteș și Gheorghe Mangra, în calitate de secretar econom⁵⁹.

CONCLUZII

Academia Teologică din Oradea a avut o activitate intensă de la momentul înființării ei și până la desființare. De-a lungul timpului a educat caractere și personalități marcante a istoriei și culturii române. Prin misiunea ei, a menținut spiritul românesc în timpuri și locuri importante, fapt pentru care a fost mereu apreciată.

Apărută în perioada în care existau deja Academii Teologice Greco-Catolice la Cluj sau Blaj, cea din Oradea a câștigat notorietate datorită eforturilor ce se depuneau aici, începând cu cele venite din partea episcopiei, prin Eparhul Frențiu, până la personalul ce compunea atât consiliul profesoral al Academiei cât și cel seminarial, astfel încât, în scurtă perioadă de timp, numeroși tineri care simțeau vocația spre preoție, alegeau Oradea, în detrimentul altor locații.

Așa cum am văzut, intrarea în Seminar se făcea în baza unui dosar ce conținea documente importante referitoare la tânărul aspirant. Cu timpul s-a impus abordarea unei politici de admitere echilibrată, refuzându-se de multe ori numărul, în favoarea calității. Printre cerințe

⁵⁷ *Ibidem*, dos. 586, f. 100-101.

⁵⁸ *Ibidem*, dos. 585, f. 6-10.

⁵⁹ *Ibidem*, dos. 219, f. 48; f. 49.

putem face referire la absolvirea liceului și a examenului de bacalaureat și sănătatea aspirantului, care nu trebuia să fie șubrezită deloc.

S-a urmărit o formare dublă: formare academică prin depunerea unui serios și real efort de acumulare de cunoștințe și formare seminarială prin participarea și implicarea în cadrul unui program liturgic complex și solicitant, de pe urma căruia, formatorii doreau o amplă șlefuire a caracterului tinerilor studenți. Aici putem aminti de faptul că din anul 1922, anul deschiderii porților Academiei și până în 1932 s-a făcut uz de sistemul bienal, împărțit în primii doi ani: I și II și ultimii doi ani: III și IV. Din 1933 și până în 1937, pe baza documentelor magisteriale și în pofida unei reale împotriviri a Consiliului Episcopal, Valeriu Traian Frențiu schimbă sistemul bienal în sistem alternativ, Filosofie 2 ani și Teologie 4 ani, în total 6 ani de studiu.

Cu scopul de a performa, s-a urmărit, cu o constanță demnă de orice admirație, aducerea de cadre didactice capabile de a efortul de a performa. În acest sens a existat, pe partea formării academice, o programă consistentă, cu materii grele ce urmăreau lărgirea orizontului informațional al studentului teolog; iar pe partea formării seminariale, programul liturgic intens compus din momente zilnice de rugăciune și meditații, exerciții spirituale, activități pastoral-misionare, vilegiatura de vară de la Beiuș, urmăreau formarea și dezvoltarea unor aptitudini necesare în activitatea de parohie a viitorului preot, și mai ales întărirea sentimentului de vocație către cariera clericală.

Datorită existenței acestui spirit de performanță, Academia și Seminarul Teologic de la Oradea și-a permis mereu să impună o politică de admitere strictă. Nu erau admiși decât cei care prezentau reale calități spre o viitoare carieră ecleziastică și doar cei care erau absolvenți cu bacalaureat, celorlalți impunându-li-se mai întâi o serioasă cercetare a conștiinței spre conștientizarea și asumarea a tot ceea ce implica o viață de preot și apoi exigența de a se prezenta în sesiunile viitoare de admitere cu diploma de absolvire a examenului de bacalaureat.

De la început și până la desființare, Academia teologică din Oradea a fost un important centru de rang universitar, unul din cele trei existente în Oradea interbelică, care a promovat valorile naționale, atât prin programa de studiu gândită de profesorii titulari, promovată de Episcop și aprobată de Minister, cât și prin modul de organizare a timpului în Seminar, observat în special prin comportamentul și atitudinea alumnilor. A fost o instituție ce căuta performanța în studiu și pregătirea temeinică pentru o viață clericală sănătoasă, fundamentată pe valorile creștine, motiv pentru care Episcopul Frențiu, având ca bază documentele magisteriale dar și statutele diecezane, decide în ședința consistorială din 31 august 1933, ca începând cu anul școlar 1933-1934 perioada studiilor să fie prelungită, de la patru la șase ani.

La finalul acestui studiu, în baza documentelor avute la îndemână și studiate minuțios, se poate afirma că Academia de Teologie Greco-Catolică din Oradea s-a impus repede în peisajul comunității academice nu numai locale, ci și naționale. Chiar dacă s-au abătut asupra ei vremelnice legi sau regulamente educaționale, mai mult sau mai puțin nefaste, prin spiritul de muncă și prin disponibilitatea spre a depune efort a personalului academic, până la momentul anului 1948, a fost o prezență vie și mereu demnă de luat în seamă atât de către autoritățile laice ale vremii cât și de către cele ecleziastice.

CENTRALITATEA PERSOANEI LUI ISUS

CA PRINCIPIU PEDAGOGIC

CĂLIN-DANIEL PAȚULEA¹

Abstract: The person of Jesus was a fundamental model, and his teaching was a point of reference and orientation. The pedagogical method by which Jesus refers to people, the words he addresses to the crowd and the disciples, the tricks used to convey his message, the loving gestures that express concern for the person, the confident look that penetrates the heart of the human being, are traits that give positive impulses to the pregnancy provocative teaching. His message, which has reached us intact, is still current. The strong point of this message is the Good news that identifies with its person. The perfect adherence between the teacher and his teaching makes the words and incisive gestures perfectly consistent with the words, in a deeply enticing harmony, because Jesus himself is the Word. Consistency is expressed in effective pedagogical choices that attract the crowds, educate the disciples, guide men and women to understand the world and life. The starting point of this relationship is the centrality of the person of Jesus, the principle of pedagogical reflection.

¹ Călin-Daniel Pațulea, s-a născut la Blaj în anul 1969. După completarea studiilor în cadrul Institutului Teologic Greco-Catolic de la Blaj, și-a continuat pregătirea teologică la Facultatea de Teologie din Lugano (Elveția). A fost hirotonit preot în Arhieparchia de Alba Iulia și Făgăraș, în 1999. A obținut Doctoratul în Teologie Biblică în cadrul Facultății de Teologie Romano-Catolică și Asistență Socială din Universitatea București, în anul 2007, iar Abilitarea în Teologie Biblică și exegeză neotestamentară în cadrul Facultății de Teologie din Lugano, în anul 2015. În prezent este lector universitar dr. habil. în cadrul Departamentului de Teologie Pastorală din Blaj, catedra de Teologie Biblică: Vechiul și Noul Testament, al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. A publicat diverse studii, articole și volume de carte (danielpatulea@yahoo.it).

Keywords: student, learning, task, dialogue, disciple, education, Jesus, teaching, teacher, message, pedagogy, human person, reflection.

Cuvinte cheie: elev, învățare, sarcină, dialog, discipol, educație, Isus, predare, profesor, mesaj, pedagogie, persoană umană, reflecție.

INTRODUCERE

Învățarea este o formă specifică de relație, care îi permite omului să devină o altă ființă umană, îi explică complexitatea universului și îi descoperă ceea ce a învățat într-un anumit spațiu al vieții. Acest proces este de neconceput fără ascultare și interiorizare, care permite omului să persevereze într-o comunitate în care este posibil să obțină experiență practică, experiență care să-i permită să aibă succes în viață. Această învățătură esențială are loc prin cuvânt, element constitutiv al ființei umane, care îi permite omului să găsească o orientare în vastul și complexul univers în care se naște, este chemat să crească și să moară. De fapt, una dintre experiențele fundamentale ale ființei umane este să descopere că el vine pe lume și trebuie să trăiască într-o realitate căreia nu-i știe secretul. Într-adevăr, dacă vrea să supraviețuiască, el trebuie să dobândească o anumită cunoaștere care să-i permită să înfrunte viața prin stabilirea unei relații permanente cu mediul său cosmic și uman.

Cuvântul nu este doar o desemnare a unui obiect sau a unui fenomen și nici măcar o simplă descriere a ceea ce este perceput, ci traduce întotdeauna o relație între ceea ce urmează a fi desemnat și cine îl desemnează. Cuvântul care învață este întotdeauna un element al puterii, care trebuie înțeles ca o forță creatoare, care îi permite omului să crească și să aibă succes în viață, realizând pe deplin propria sa dezvoltare.

1. ISUS, ÎNVĂȚĂTORUL

Învățarea, în greacă *didásko*, devine un termen actual cu sensul de a instrui pe cineva sau de a învăța ceva², presupunând o relație între un învățător și un ucenic. Obiectul învățării sunt cunoștințele, conceptele și valorile, dar și abilitățile artistice și tehnice care pot fi asimilate prin exerciții repetate, în timp ce scopul este dezvoltarea elevului/ucenicului prin comunicarea științei și a cunoștințelor. Putem spune că *didásko*, indică activitatea învățătorului care se ocupă cu dezvoltarea abilităților elevului și cu transmiterea cunoștințelor și tehnicilor³.

² A învăța înseamnă a educa. Termenul a suferit, în ultimele decenii, un fel de „cenzură”, a devenit fundamental în pedagogie. „Învățarea”, din latinescul *insignare*, înseamnă a lăsa semne impresionate în minte, să incizi un semn al adevărului în conștiința unei persoane, prin cuvântul oral sau scris. Conceptul de predare, urmând concepția antropologică naturalistă și spontaneistă care caracterizează societatea contemporană, poate fi înțeles într-un mod reductiv și asumă o valoare autoritară, astfel încât predării să-i fie cel mult recunoscut rolul de „stimulator”, din care elevul/ucenicul ar fi singurul protagonist. Consecința dispariției treptate a predării este exprimată astăzi în dificultatea obiectivă de a redefini figura învățătorului. Prin urmare, învățătura presupune existența cunoștințelor și utilizarea unor semne particulare care trebuie transmise într-un mod ținut și conștient. Învățătura comunicată printr-o teorie și o practică didactică se referă la o acțiune conștientă, deci intenționată și privește orice act uman care intervine pentru a modifica experiența altei ființe umane, fie anticipând-o, controlând-o, mediind-o sau făcând-o conștientă. Această intervenție include, în ceea ce privește elevul/ucenicul, o funcție de promovare care încorporează acțiunea didactică într-o dimensiune educațională mai largă, care poate fi definită ca o expresie a „grijii”. În afara acestei dimensiuni promoționale, orice încercare de a controla experiența altuia ar fi supraviețuitoare și instrumentală. Predarea, transmisă prin cuvânt, este o educație care, prin stimularea facultăților intelectuale și a calităților morale, tinde să ghideze omul în viață printr-un proces de dezvoltare integrală. Procesul educațional are o natură relațională, dinamică și progresivă, care presupune o asumare treptată a responsabilității de către subiect, care nu este niciodată total pasiv și dependent, dar nici măcar nu este total activ sau singurul responsabil pentru acest proces. Cele două verbe „a educa” și „a se educa” ar trebui utilizate în mod inseparabil, deoarece procesul implică o interacțiune progresivă constantă între două subiectivități: „unul este educat” doar în măsura în care unul „se educă” progresiv; cf. M. T. Moscato, *Diventare insegnanti. Verso una teoria pedagogica dell'insegnamento*, Brescia, 2008, 32-37; B. Brocca, *Gocce di pedagogia. Per l'istruzione e la formazione*, Trento, 2011, 124.

³ În Noul Testament, *didásko* apare de aproximativ 100 de ori, din care 54 în evangheliile sinoptice și în Fapte, și de 9 ori în Ioan, cu sensul de a învăța. Doar în context este posibil să înțelegem sensul atât al acestei învățături, cât și al conținutului, dar unele elemente recurente ne permit să ajungem la considerente cu caracter general.

Isus învăța în public, mai exact în sinagogi⁴, în templu⁵ sau în spații deschise⁶. Luca 4, 16ș.u., de exemplu, ne informează cu exactitate forma externă a învățaturii sale⁷. În unele fragmente, *didásko*, folosit în formă absolută, califică, în mod sintetic, propovăduirea lui Isus⁸, în timp ce în altele indică conținutul predicii și învățătura într-o situație concretă⁹. În general, conținutul învățaturii lui Isus este Dumnezeu, împărăția lui și voința sa¹⁰.

Iminența Împărăției lui Dumnezeu și voința Sa sunt teme comune iudaismului contemporan, pe care Isus l-a formulat «în terminii cei mai exigenți sau absolutizând afirmațiile, în raportul cu aproapele, cu situațiile concrete și cu propria implicare personală»¹¹.

Tradiția evanghelică ne spune că Isus «învăța» mulțimile și pe ucenici și era de acord să i se atribuiască numele de „învățător”. În Evanghelii, apelativul „învățător” cu referire la Isus este prezent în forma aramaică, *rabbî*, extinsă în *rabbounî*, iar în greacă de *didáskalos*¹².

Din enumerarea elementelor de mai sus putem deduce ideea că Isus este considerat de către comunitatea creștină primară ca și „învățătorul” prin excelență. Dar Isus nu este „învățătorul” asemenea celorlalți din vremurile sale, care, pentru desfășurarea acestui rol, erau obligați să urmeze un curs de formare care le permitea asumarea rolului

⁴ Cf. Mt 9, 35; 13, 54; Mc 1, 21.

⁵ Cf. Mc 12, 35; Lc 21, 37; Mt 26, 55.

⁶ Cf. Mt 5, 2; Mc 6, 34; Lc 5, 3.

⁷ Lectura în picioare a unei pericope din profeți; explicarea textului, șezând, așa cum corespunde obiceiului iudaic și în special cel rabinic; cf. Lc 5, 3; Mc 9, 35; Mt 5, 2.

⁸ Cf. Mc 2, 13; 6, 6; 10, 1; 12, 35; 14, 49; Lc 4, 15; 13, 22.26; 19, 47; Mt 4, 23; 9, 35; 11, 1.

⁹ Cf. Mc 1, 21ș.u.; 4, 1ș.u.; 8, 31; 11, 17; Mt 5, 2; 21, 23; Lc 5, 3.17; 6, 6; 13, 10.

¹⁰ Cf. K. Wegenast, *didásko*, în L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (ed. îngr. de), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, 2000, 512-518.

¹¹ K. Wegenast, *didásko*, 514.

¹² Cf. K. Wegenast, *didáskalos*, în L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (ed. îngr. de), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, 2000, 518-520; R. Fabris, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Assisi, 1996, 213. În Marcu verbul *didachein* este întâlnit de 17 ori, din care de 16 ori cu referire la Isus, în timp ce termenul *didaché*, întotdeauna corelat cu învățătura lui Isus, apare de 5 ori, mai mult decât în orice redactare evanghelică; cf. S. Lègasse, *Marco*, Roma, 2000, 103.

de *rabbî*. El este un *rabbî* care vorbește în public, în sinagogi, în zona templului, în piețele satelor, așa cum făceau maeștrii lui Israel folosind tehnicile convenționale din punct de vedere pedagogic și didactic dar, diferența față de aceștia este că Isus îi alege pe ucenicii săi, punându-se în „discontinuitate” cu lumea respectivă și cultura din care făcea parte¹³.

Mai mult, el este un „învățător” într-un mod nou și original, deoarece îi alege pe ucenici nu «pentru un curs sau o pregătire scolastică, ci pentru a-i implica într-un proiect în care persoana sa are un rol de neînlocuit. Prin urmare, titlul de „maestru” i se potrivește bine, cu adăugarea adjectivelor „carismatic”, „autoritar”, care subliniază noutatea sa în raport cu sarcina sa istorică»¹⁴.

Învățătura lui Isus este inseparabilă de acțiunea sa, motiv pentru care, imediat după activitatea sa de „învățător”, este prezentată, uneori, activitatea sa de terapeut. Învățătura nouă și marcată de autoritate este urmată de o acțiune puternică care provoacă teamă, deoarece puterea lui Isus supune și pe demoni. Teama celor prezenți nu este o frică paralizantă, ci o reacție care îi determină pe cei prezenți să se interogheze cu privire la semnificația doctrinei sale. Exorcismele devin învățături în două sensuri: mai întâi îi obligă pe cei care asistă la o reflecție și iau poziții cu privire la persoana lui Isus și apoi, întrucât ilustrează înfrângerea răului, actualizează mesajul său¹⁵. Prin intermediul exorcismului se pune în evidență o realitate: cuvântul pe care Isus îl învață este un cuvânt care eliberează.

După declanșarea ministerului său public, Isus continuă să vestească mesajul său mergând din sat în sat (cf. Mc 2, 1-12), învățând în sinagogi și săvârșind exorcisme, dar după câteva zile, se întoarce în patria sa, respectiv Capernaum, probabil în casa lui Simon și Andreea, care devine «locul ascultării cuvântului, acțiunii lui Isus și unde, tot mereu, se

¹³ Cf. G. Ravasi, «Il maestro nella Bibbia. Atti del Seminario internazionale su "Gesù il Maestro"», 1996, în <http://www.stpauls.it/studi/maestro/italiano/ravasi/itarav03.htm>, [03.10.2019].

¹⁴ R. Fabris, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, 217.

¹⁵ S. Lègasse, *Marco*, 110.

reunește și mulțimea»¹⁶. Isus are succes, învățătura sa trezind entuziasmul mulțimii, care aleargă să-l asculte, probabil cu speranța da a asista la vreo minune. El profită de un astfel de moment de spontană participare pentru «vestirea cuvântului», expresie întâlnită alteori în Marcu pentru a indica activitatea didactică a lui Isus și atitudinea sa diaconească¹⁷.

Isus prezintă și o secvență de imagini care se desfășoară într-o istorie capabilă de a-i situa pe ascultători într-un context de dependență (cf. Mc 4, 1-9). După ce au ascultat cuvântul său, mulțimea este solicitată să înțeleagă și să ia poziție cu privire la mesajul lui Isus¹⁸. Interesul și mesajul converg asupra modului în care oamenii primesc cuvântul lui Isus și care este ilustrat de aventura seminței, căreia îi revine o soartă diferită, în funcție de solul în care cade¹⁹.

Isus se adresează tuturor acelor care-l ascultau și nu doar cercului de intimi, distincția având loc la nivelul ascultătorilor (cf. Mc 4, 10-20.33-34). Destinatarul parabolilor este mulțimea, dar înțelegerea semnificației parabolilor depinde de capacitatea auditorului. Înțelegerea nu presupune facultăți mintale particulare, ci o anumită dispoziție față de ascultare, o deschidere însoțită de voința de a înțelege că implică responsabilitatea personală de adeziune la Hristos²⁰. Isus nu-l abandonează pe cel care nu acceptă cuvântul său și continuă să lanseze mesajul său prin intermediul parabolilor, însoțindu-l într-un mod cu

¹⁶ S. Grasso, *Vangelo di Marco*, Milano 2003, 84.

¹⁷ Cf. S. Grasso, *Vangelo di Marco*, 84.

¹⁸ Cf. M. Galizzi, *Vangelo secondo Marco*, Leumann (TO), 1993, 76-77.

¹⁹ Cf. S. Lègasse, *Marco*, 215. Primele trei imagini prezintă situații de falimente: semințele sunt mâncate de păsări, se usucă la soare, sunt sufocate de spini. A patra prezintă un succes: sămânța cade pe «pământ bun» care produce o recoltă extraordinară. Este o lovitură de teatru neașteptată care, cu ajutorul contrastului, pune în evidență succesul final în care este posibil să întrededem lucrarea lui Dumnezeu. Ascultătorii sunt de acum actori pe scena vieții lor și pot să confrunte povestirea cu experiența lor. Povestirea este o evidentă invitație de a nu se lăsa descurajați, o deschidere la speranță, urmată de un avertisment care pregătește scena următoare.

²⁰ Cf. S. Lègasse, *Marco*, 253-254.

totul special, cu apropiere iubitoare, mai ales pe acela care îl recunoaște ca și Învățătorul. Pornind de la un astfel de moment, Isus va fi mereu înconjurat de mulțime și mereu dedicat educării ucenicilor²¹. Acelora care s-au hotărât să-l urmeze pe Învățătorul, le este rezervată o învățătură «în privat», deoarece «nici măcar ucenicii nu ar înțelege misterul ascuns în parabole, fără explicația din partea lui Isus»²².

2. PROCEDEE PEDAGOGICE ÎNTREBUINȚATE DE ISUS

2.1. *Parabola*

Parabola este un mod de a vorbi prin care se ilustrează o idee, un mod de a gândi cu ajutorul unei imagini. Se tratează de o comparație sau o confruntare, aspect exprimat de termenul grec *parabolé*, care înseamnă întocmai *a apropia, a confrunta, a asemana*. Parabola, la care Isus face referire frecvent în învățăturile sale, este o formă de discurs metaforic care trezește un interes particular în pedagogie²³, întrucât exploatează o anumită analogie între realitatea obișnuită a omului și cea extraordinară a lui Dumnezeu, simulează situații aparent generice, dar în realitate îl obligă pe ascultător să se oglindească în conținutul acesteia, asigură o exigență audio-vizuală, specifică lumii orientale, care în schimbul întrepătrunderii rigide a gândirii logice preferă prospețimea imaginilor²⁴.

Există o profundă conexiune între metaforă și modalitățile conoscitive ale minții, motiv pentru care metafora devine un instrument

²¹ Cf. M. Galizzi, *Vangelo secondo Marco*, 90.

²² G. Barbaglio, R. Fabris, B. Maggioni, (a cura di), *I Vangeli*, Assisi, 1994, 679.

²³ Cf. F. Hauck, *parabolé*, în G. Kittel, G. Friedrich (ed. îngr. de), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IX, Brescia, 1974, 519-568; V. Fusco, *Parabola*, în P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (ed. îngr. de), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo (MI), 1988, 1081-1097.

²⁴ Dintotdeauna povestirile, istorioarele, legendele, parabolele, metaforele și miturile au permis și facilitat transmiterea, din generație în generație, în diferite culturi, cunoștințe pe care o învățătură tradițională le-ar fi comunicat cu dificultate.

eficace în practica învățământului: pe de o parte ea permite stabilirea unei relații între cunoscut și necunoscut și creează o legătură între obiectele distante; de cealaltă parte consimte în a da o interpretare despre lume.

În primul caz, exploatează percepția unei similarități structurale între contexte, și folosește metafora pentru interpretarea unei situații noi, astfel încât necunoscutul devine cunoscut, exact același mecanism prin care se folosește cunoașterea deja dobândită pentru a înfrunta o sarcină sau misiune nouă. În al doilea caz, urmând mișcarea opusă, se impune o formă cunoscută realității, organizând astfel lumea după propriile cunoștințe²⁵.

Întrebuințând metafora, ucenicul va putea să se identifice cu ușurință în povestirea și în personajele respective și să creeze legături între propriile reprezentări și realitatea externă.

Pe lângă faptul că este un instrument cognitiv, metafora are și rolul comunicativ, cu trei puncte importante: comunică în mod simplu și imediat conceptele complexe, condensează într-o singură formulă aspecte multiple și traduce într-o imagine vie, care să rămână imprimată în minte²⁶.

Când învață mulțimea, Isus utilizează parabolele: «și cu multe parabole ca acestea le vestea cuvântul după cum erau în stare să înțeleagă» (Mc 4, 33). Alegerea pedagogică este interesantă, întrucât parabola permite fiecăruia să perceapă un mesaj în situații diverse ale vieții cotidiene.

Mulțimea căruia Isus i se adresa era eterogenă, compusă din persoane de culturi, credințe și orizonturi diverse. Cu ajutorul parabolei, Isus își comunică mesajul adaptându-l la posibilitățile ascultătorilor. Această formă de adaptare permite concilierea capacităților de înțelegere

²⁵ Cf. V. Di Fabio, *Linguistica cognitiva e analisi retorica: indicazioni per un percorso sulla metafora nella didattica della lingua*, in amsdottorato.cib.unibo.it/4937/1/difabio_valentina_tesi.pdf, pp. 136-137.

²⁶ Cf. V. Di Fabio, *Linguistica cognitiva e analisi retorica: indicazioni per un percorso sulla metafora nella didattica della lingua*, 147.

iar nivelul potențial al înțelegerii determină posibila mediere a maestrului. Metafora, prin forța angajamentului, permite stabilirea unei relații între cunoștințele dobândite și situația metaforică prezentată.

Isus întrebuințează frecvent parabole pentru a face cunoscute lucrurile ascunse. Prin intermediul parabolei, fiecare persoană poate pătrunde misterul pornind de la propriile reprezentări. Interlocutorul se simte stimulat în căutarea unui răspuns la propriile interogative și solicitat la o deschidere spirituală care să-i permită acceptarea mesajului lui Isus Hristos.

Însăși ucenicii cer explicații maestrului cu privire la sensul parabolei: «cei din jurul lui, împreună cu cei doisprezece, l-au întrebat despre parabole» (Mc 4, 10). Parabola se acordă perfect cu rolul procesului educativ: dă naștere la întrebări și trezește pofta de reflecție în așa fel încât ucenicul să-și poată, în mod autonom, construi propria știință.

În fața provocărilor parabolei, unii își vor deschide inima și spiritul în căutarea adevărului progresând în ale credinței și în înțelegerea misterului, alții se vor simți stimulați în procesul de căutare continuă și solicitați în dorința de a-L cunoaște și urma pe Hristos, alții, în sfârșit, nu vor fi pregătiți să pătrundă într-o reflecție mai profundă. Parabola nu impune un parcurs, ci propune itinerarii diferențiate²⁷.

Când Isus se afla doar cu ucenicii, învățătura sa devine mai explicită: «nu le vorbea fără parabole, dar explica totul ucenicilor săi aparte» (Mc 4,34). Este posibil să remarcăm faptul că Isus trece de la procesul de „învățare” la procesul de „predare”: începe prin a pune întrebări ucenicilor propunând în același timp și o situație-problemă, respectiv parabola, urmând ca mai apoi să-i descopere sensul propunând o învățătură explicită a semnificației profunde a mesajului²⁸. Afirmă C. Doglio: «Isus a fost povestitorul literar abil, capabil să creeze fraze, scene

²⁷ Cf. P. Vianin, X. Amherdt, *À l'école du Christ pédagogue. Comment enseigner à la suite du Maître?*, Saint Maurice (CH), 2011, pp. 74-78.

²⁸ Cf. P. Vianin, X. Amherdt, *À l'école du Christ pédagogue. Comment enseigner à la suite du Maître?*, 80.

și comparații de neuitat, care uimesc, încântă și fixează mesajul în memorie»²⁹.

Folosind parabola, Isus se situează pe linia modelului umanistic. În învățătură se resimte aspectul relațional și atenția este focalizată asupra interlocutorului. Persoana care învață este considerată demnă de încredere și în măsură să-și asume alegeri și responsabilități. Isus învață cu delicatețe, invită la meditație, având grijă să nu-l mortifice pe interlocutor, menținând o distanță infinit de respectuoasă³⁰.

2.2. *Minunea*

Și minunea poate avea un rol pedagogic? Cum se realizează această finalitate? Semnificația minunii este dublă. Prin minuni se revelează puterea extraordinară a lui Isus și sunt un element esențial al propovăduirii evanghelice³¹. Mai mult decât fapte extraordinare, minunile sunt o puternică susținere și întărire a naturii din partea lui Dumnezeu, creator și provident, sunt evenimente «"după natura" omului, care este natură creată pentru viață, pentru fericire, pentru integritatea fizică și psihică»³². Isus intervine în situațiile umane de extremă mizerie și alienare în vederea restaurării omului în demnitatea sa și de a-l elibera de fricile sale. Cuvintele folosite pentru a defini minunea, foarte rar traduc fapte miraculoase și acțiuni prodigioase, ci exprimă mai degrabă «acte prin care se manifestă puterea» (*dynameis*), «semne» (*semeia*), «lucrări» (*érgea*). Acești termeni indică faptul că Isus nu a fost un simplu săvârșitor de minuni: «Minunile își câștigă semnificația în raport cu predicarea sa, cu misiunea sa, prin explicitarea misterului persoanei

²⁹ *Imparare Cristo. La figura di Gesù Maestro nei vangeli*, Cinisello Balsamo (MI), 2014, 135.

³⁰ Cf. P. Vianin, X. Amherdt, *À l'école du Christ pédagogue. Comment enseigner à la suite du Maître?*, 81-82.

³¹ Cf. R. Latourelle, *Miracolo*, în R. Latourelle, R. Fisichella (ed. îngr. de), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi, 1990, 748-771.

³² A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna, 2003, 181.

sale»³³, ele revelând iubirea lui Dumnezeu și anticipează puterea care se manifestă în învierea lui Isus. Este Isus evenimentul extraordinar care eliberează și promovează omul și universul, și o face în virtutea morții și a învierii sale. Minunea demonstrează că, prin intermediul victoriei asupra morții, mântuirea este oferită oamenilor, prefigurând sfârșitul lumii și venirea împărăției lui Dumnezeu.

Minunile trezesc uimirea deoarece, în timp ce se încadrează perfect în ordinea creației, nu pot fi explicate fără o intervenție supranaturală. Efectul pe care-l provoacă în cei prezenți este uimirea și admirația, dar și perplexitate și confuzie. Pot fi înțelese doar în raport cu credința. Între Isus și destinatarul minunii se instaurează o relație personală care face minunea inseparabilă de persoana lui Isus³⁴. Isus însuși este minunea prin excelență, semnul definitiv și total al iubirii lui Dumnezeu pentru oameni.

Minunea este așadar un semn revelator al unei realități mult mai mari care, prin intermediul uimirii, poate conduce la credință: este o invitație la a crede și niciodată nu constrânge, încurajează în ceea ce privește credința, dar nu o impune³⁵.

Prin intermediul minunii, Isus își manifestă puterea sa dumnezeiască. Înțeleasă ca și un «semn», minunea are o valoare pedagogică: atestă că învățătura vine din partea unui Învățător, o autoritate și, ca și consecință, mesajul este adevărat. Nu se tratează de o autoritate care derivă din exterior, ci de o «autoritate magisterială» care provine din cunoștințele și competențele celui care le posedă: Isus este un Învățător care învață cu autoritate proprie și nu ca urmare a unei puteri

³³ A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, 182.

³⁴ R. Fabris, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, 166.

³⁵ Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 156. Încă de la începutul activității sale publice, Isus a săvârșit minuni și deja în primul capitol al redactării marciene sunt povestite exorcisme și vindecări care, în comparație cu minunea asupra paralizicului, nu întâlnesc opoziție, ci admirație nemărginită din partea mulțimii.

atribuite din exterior ³⁶: «Dacă, din punct de vedere al umanității, minunile sunt semne, din punctul de vedere al lui Isus acestea sunt *lucrările* Fiului și sunt colegate în mod strâns cu conștiința că sunt rezultatul filiației dumnezeiești»³⁷.

Minunea, prin aspectul său spectaculos și extraordinar, provoacă în mod necesar interogative. Se tratează de o situație-problemă care destabilizează persoanele și le obligă, la fel ca și în cazul parabolei, să-și mobilizeze cunoștințele și competențele pentru a găsi o soluție.

Minunea nu trezește doar perplexitate, ci mereu este introdusă de Isus într-un context provocator, cum ar fi, de exemplu, vindecările săvârșite în zi de sâmbătă. Faptul însuși al vindecării unui bolnav, care în mod normal era exclus de către societatea evreiască, obliga la reconsiderarea normelor sociale și la redefinirea regulilor. Din punct de vedere pedagogic, minunile joacă rolul de a face să cadă certitudinile, de a repune în discuție adevărul, de a reamesteca reprezentațiile cele mai solide chiar. Învățarea trece în mod necesar printr-o fază în care cunoștințele sunt puse în discuție, ca urmare subiectul care învață își va construi știința integrând noi informații într-o structură de cunoștințe creând astfel o proprie «hartă a semnificațiilor»³⁸. Susținut și stimulat de acțiuni intenționale ale învățământului, procesul de învățare are loc într-un real dinamism care realizează natura auto-expansivă a proceselor cognitive.

Învățarea nu se realizează după metoda interogativă, care conduce către soluționarea problemelor prin intermediul unei progresii analitice de întrebări, ci prin intermediul metodei active care îl pune pe învățăcel într-o autentică situație problematică, stimulându-i astfel capacitatea de gândire.

³⁶ Cf. P. Vianin, X. Amherdt, *À l'école du Christ pédagogue. Comment enseigner à la suite du Maître?*, 142-145.

³⁷ A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, 183.

³⁸ Cf. P. Vianin, X. Amherdt, *À l'école du Christ pédagogue. Comment enseigner à la suite du Maître?*, 149-50.

Se tratează de o motivație intrinsecă care promovează și realizează cel mai bine, în comparație cu motivațiile extrinsece derivate dintr-o recompensă, plăcerea de a învăța. Curiozitatea este esențială pentru supraviețuire și funcțională învățării, motiv pentru care, după apariția atenției spontane, este importantă declanșarea unei acțiuni stimulative exercitată de o stare de incertitudine³⁹. Întrebarea permite stabilirea unei relații între învățător și ucenic care se desfășoară prin intermediul dialogului.

3. PERSONALITATEA LUI ISUS ȘI IMPRESIA PE CARE O DĂ ALTORA

Umanitatea lui Isus, dimensiune fundamentală a identității sale, se exprimă prin intermediul gesturilor și a cuvintelor, care la rândul lor comunică idei, emoții și sentimente⁴⁰.

Fiecare trup vorbește, dar ceea ce corpul lui Isus comunică este fundamental pentru om. Datorită acestui motiv evanghelistul Marcu își fixează atenția într-un mod particular asupra persoanei sale, propunându-ne un portret rafinat din punct de vedere uman, cu ajutorul adnotării scrupuloase a gândurilor, a gesturilor și a cuvintelor care exprimă sentimentele sale: Isus îi îmbrățișează pe copii (cf. Mc 9, 36; 10, 16), s-a indignat și întristat în fața încăpățânării fariseilor (cf. Mc 3, 5) și a suspinat datorită insensibilității lor (cf. 8, 12), se preocupă de nevoile persoanelor (cf. Mc 5, 41-43), este uluit de necredința compatrioților săi (cf. 6, 6), manifestă compasiune pentru mulțime (cf. 8, 2), este indignat de ucenicii săi (cf. 10, 14).

Isus are o atitudine deschisă, se adresează tuturor, chiar și persoanelor care nu "merită", după prescripțiile rabinice rigide (cf. Mc 2,15); îi întâlnește pe păcătoși, pe cei proscrisi, bolnavi și suferinzi; merge

³⁹ Cf. M. Brocca, *Gocce di pedagogia. Per l'istruzione e la formazione*, Trento, 2011, 98.

⁴⁰ Cf. L. Pacomio, *Gesù*, Casale Monferrato, 1977, 43.

la întâlnirea cu femeile demonstrându-le respect și punând în valoare condiția lor. Demonstrează o absolută libertate față de lege și templu și introduce inovații care au consecințe revoluționare.

Noutatea și forța afirmațiilor sale, impactul tulburător al cuvintelor sale și al acțiunilor sale asupra altora, care sunt rudele sale, înspăimântați de comportamentul său neobișnuit, caută să-l sustragă mulțimii spunând: «Este în afara minții sale». și cărturarii formulează față de el acuza gravă de a fi un exorcist sub influența puterii demonilor⁴¹.

În realitate, acțiunile sale, răspunsurile sale la acuzațiile unora sau acelora care vroiau să-l distragă misiunii sale revelează o voință mereu lucidă, fermă și coerentă precum și o personalitate sigură care unește, în mod armonios, fermitatea și dulceața. Umanitatea lui Isus, atât de bogată în sensibilitate, este o dimensiune fundamentală a misterului persoanei sale, care se revelează și în misiunea sa de maestru⁴².

Cu mulțimile, și în particular cu grupul apostolilor, Isus reușește să stabilească o atmosferă pozitivă dezvoltând o relație personală care îi determină pe ucenici către o maturitate deplină. Utilizând empatia, Isus acționează ca și un adevărat facilitator al învățării⁴³.

El exprimă, dacă este cazul, supărare, furie și frică, sentimente și emoții care manifestau autenticitatea sa și care îi permiteau să fie perceput ca și o persoană integră și profund umană. El ia inițiativa de a împărtăși cu grupul idei și sentimente, fără a impune sau cere ceva. În același timp observă cu atenție expresiile persoanei care pot indica chiar și o nenorocire interioară. Caută să înțeleagă dificultățile din punct de vedere al persoanei interesate comunicându-i acesteia disponibilitatea sa de natură empatică⁴⁴.

⁴¹ Cf. L. Pacomio, *Gesù*, 43.

⁴² Cf. N. Mette, *Educazione*, în P. Eicher (ed. îngr. de), *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia, 1990², 272-278.

⁴³ Cf. J. Houssaie, *Quinze pédagogues*, Paris, 2013, 680.

⁴⁴ Cf. J. Houssaie, *Quinze pédagogues*, 609-710.

Față de apostoli, care s-au întors obosiți din misiunea lor (cf. Mc 6, 30-31) Isus manifestă o grijă deosebită. Îi primește cu căldură, îi ascultă împărtășind temeri, așteptări și momente de descurajare. Este mișcat profund de mulțimea dezorientată răspunzând consternării cu o învățătură care permite redescoperirea adevăratei busole a vieții. Prin contactul trupesc, cea mai antică formă de comunicare socială, Isus nu doar dăruiește vederea orbului (cf. Mc 8, 22-23), ci stabilește un raport în care interpelarea și primirea conviețuiesc ca și două componente esențiale pentru o relație empatică care permite observarea și orientarea în cadrul existenței.

Când Isus învață, mulțimea se adună în jurul său dornică să-l asculte (cf. Mc 2, 2; 4, 1; 6, 33-34). Isus este plăcut oamenilor datorită atitudinii sale empatică și pentru faptul că mesajul pe care-l propune este nou și profund antrenant.

Mulți pedagogi au subliniat importanța de a porni de la interesele ucenicului în vederea unei învățări semnificative. Când o persoană se interesează de ceva este în stare de alertă, este atentă, de aceea este necesară prezentarea de conținuturi interesante pentru cel educat⁴⁵.

Curiozitatea este primul cuvânt al motivației intrinseci. Este «dorința de a vedea sau a ști din iubire față de cunoaștere, care se manifestă printr-o atitudine explorativă față de ambientul înconjurător și față de propria lume interioară»⁴⁶.

Ființele umane au o capacitate naturală de a învăța, sunt curioase și doresc să progreseze. O învățare va fi mai eficace în măsura în care obiectul este perceput de către ucenic în raport cu proiectele sale personale. Prin intermediul angajamentului, cunoștințele penetrează în profunzime, sunt reținute timp mai îndelungat și generează alte procese de învățare⁴⁷.

⁴⁵ Cf. J. Houssaie, *Quinze pédagogues*, 320.

⁴⁶ M. Brocca, *Gocce di pedagogia. Per l'istruzione e la formazione*, 99.

⁴⁷ Cf. J. Houssaie, *Quinze pédagogues*, 700-706.

Învățătura lui Isus trezește interesul mulțimii datorită originalității sale și declanșează uimirea ucenicilor deoarece le permite să vadă fiecare lucru cu ochi noi prin intermediul capacității de a rămâne uimiți, care dă viață unor situații repetate și care dă un nume nou oricărui lucru printr-o recreere inepuizabilă ⁴⁸. Prin folosirea parabolilor, minunilor, a situațiilor problematice și întrebări care conduc la înțelegere, Isus readuce învățătura sa la experiența fiecăruia. Mulțimea și apostolii, interesați de confruntare, sunt însetați după acest cuvânt, pe care îl percep ca și determinant în ceea ce privește orientarea lor existențială. Isus Maestrul este o figură care anticipează și condensează în sine orientările și metodele pedagogiei moderne. El îi educă pe educatorii pregătiți să devină mărturisitori curajoși ai mesajului său.

Isus nu alege doar colaboratori, ci vrea să solicite persoanele astfel încât acestea să ofere o semnificație și un înțeles existenței lor. «Să devină pescari de oameni» nu este o meserie, ci un proiect existențial care va determina semnificația vieții lor.

Abordarea de natură personalistică se exprimă prin grija care promovează și favorizează dezvoltarea persoanei. Înainte de toate, Isus investește în relația personală, trăind cu ucenicii săi o intensă experiență a împărtășirii. Această comuniune de viață este fundamentală pentru ca să poată fi generat un dialog care devine nu doar metodă, ci centrul, nucleul procesului de evoluție a personalității.

Prin metoda dialogică (cf. Mc 8, 14-21), Isus îi conduce pe ucenici către o înțelegere mai profundă de ei înșiși și a realității, îndemnând voința să caute semnificația. Cu ajutorul unui «de ce» învață cum să raționeze, activează substanța inteligentă a omului, capacitatea sa critică, atitudinea de a-și pune întrebări profunde cu privire la semnificația existenței. Isus își asumă rolul de «catalizator al dorinței de semnificație», și în acest fel exprimă sarcina serioasă și urgentă a educatorului.

⁴⁸ Cf. G. Zevini, P. G. Cabra, (a cura di), *Il Vangelo di Marco*, Brescia, 2005, 74.

Sensul care va orienta existența ucenicilor nu este dat de cunoașterea abstractă, filozofică, ci o persoană: Isus însuși. El îi va conduce în mod progresiv pe ucenici la această descoperire printr-o serie de întrebări care, cu ajutorul maieuticii, îi va ajuta să descopere adevărul despre persoana sa. Răspunsul lui Petru (cf. Mc 8, 29) deschide această realitate misterioasă⁴⁹.

Misterul Fiului lui Dumnezeu sau «secretul mesianic» este o caracteristică particulară, în special în Evanghelia după Marcu. Secretul manifestă ideea că «misterul lui Isus poate fi înțeles de cel care are credință [...] dar nu poate fi înțeles de ceilalți»⁵⁰.

Mai întâi gradual și apoi în formă deschisă, Isus se manifestă ucenicilor în calitatea de Fiul lui Dumnezeu, titlu care exprimă o relație ontologică a Fiului față de Tatăl. Acesta este misterul, niciodată pe deplin accesibil, dar capabil de a-i implica pe ucenici într-un proiect de viață care va da pe deplin sens existenței lor: acela de a fi fii ai lui Dumnezeu recunoscuți și iubiți, care au responsabilitatea de a realiza darul libertății filiale⁵¹.

CONCLUZIA

Multe elemente care caracterizează modelele de referință și teoriile pedagogice fundamentale sunt prezente în acțiunea educativă a lui Isus, dar mai presus de toate apar cele esențiale, și anume centralitatea relației personale bazată pe încredere și dialog, importanța formării integrale a persoanei, nevoia de a răspunde dorințelor și întrebărilor profunde ale omului.

Dezvoltarea relațiilor autentice necesită grijă, atenție, angajament, pentru că cel care educă este solicitat față de o persoană concretă, cu

⁴⁹ Cf. M. Mazeo, *Bibbia ed educazione. Per una nuova evangeliazione*, Milano, 2011, 116-138.

⁵⁰ Cf. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, 195-196.

⁵¹ Cf. G. Pezzuto, *Gesù insegna a educare e a educarsi. Orientamenti e suggerimenti per genitori, educatori e giovani*, Cinisello Balsamo (MI), 131-139.

dragoste și grijă constantă, astfel încât toate potențialele sale să înflorească în libertate; educarea implică îngrijorarea că inteligența, voința și capacitatea de a iubi se formează în fiecare persoană, astfel încât fiecare individ să aibă curajul să ia decizii definitive.

Isus, ca mulți protagoniști ai istoriei pedagogiei, nu lasă nimic scris, ci el însuși constituie teoria, fiind Cuvântul întrupat. Coerența profundă care exprimă o unitate perfectă între gândire și acțiune, între cuvinte și gesturi, este mărturia că el însuși este o teorie și o practică pedagogică care se realizează concret în viața de zi cu zi.

Învățătorul-educatorul, într-o sinteză inseparabilă, confruntată cu dificultățile evidente cu care se confruntă educația, în primul rând criza de încredere în viață, are sarcina principală de a promova gustul frumuseții autentice a vieții, atât în orizontul credinței, care se maturizează în darul pascal al vieții noi, atât ca perspectivă pedagogică și culturală, deschisă femeilor și bărbaților de orice religie și cultură, pentru necredincioși, agnostici și celor care îl caută pe Dumnezeu. Pentru a promova această pasiune pentru viață este necesară o implicare personală, o coerență existențială și o motivație intrinsecă care atrage răsplata din plăcerea liberă de a se implica în munca cuiva. Învățătorul nu trebuie să fie doar un facilitator al învățării, ci și un maestru al dorinței. Un învățător bun trebuie să fie pasionat de munca sa și de subiectul său și să fie capabil să îi implice pe învățăcei și să le transmită pasiunea. Un învățător entuziast de activitatea sa, îi face pe învățăcei să își dorească să învețe. Pasiunea și dorința de a învăța sunt pentru viitor. Ucenicul, în timpul procesului de învățământ, trebuie să înțeleagă viața care îl așteaptă, principiile care stau la baza ei, valorile care îi constituie sensul, pentru a găsi o direcție interioară care să-l ghideze spre un orizont de sens.

Într-o societate în care dorințele sunt induse continuu de economie, în care cineva este obligat să dorească ceea ce ceilalți decid pentru noi, persoana umană riscă să nu găsească niciodată calea către

sursele dorinței autentice care nu se referă deja la o marfă expusă, ci mai degrabă nevoia de a găsi în noi înșine și în relațiile noastre forme mai profunde ale umanității, mai intense, mai frumoase, capabile să transforme existența și să o deschidă spre noutăți inedite.

Pentru a găsi această cale, persoanele umane au nevoie de un cuvânt care să învețe și să le direcționeze către alegerile importante ale vieții, de un cuvânt care îi determină să-și dea seama de dorința lor de fericire profundă. În aceasta, Isus este Învățătorul, capabil să îndrume alți învățători, sugerând nu numai metode, ci și o teorie coerentă în care omul, cu dorurile sale, este obiectul unei iubiri inepuizabile de la Dumnezeu.

LITERATURA CA PROVOCARE

IOAN F. POP¹

Abstract: *Literature as a challenge.* In temporal and transtemporal succession, the prototype of the sin of any human challenge remains the original sin. The apple, as a symbol of temptation and power of knowledge, was the challenge at which our protector failed. The active desire for knowledge was greater than the calm possession of paradisiac happiness. In exchange for the latter, a simple thing was required: faith (which involves listening first and foremost). Adam remains the damned prototype of any debut (always presented) in the act of knowledge, succeeding profanely with the equivalent price of de-sacralization. Not only was the demonic temptation of the knowledge of good and evil the basis of the original sin, but also the seduction, the ecstasy exercised by the beauty of creation (symbolized by the apple). "Therefore the woman, judging that the fruit of the tree is good to eat and pleasing to the eye and desirable (sm), because it gives science, took it and ate it and gave it to her husband and he also ate it" (Genesis). We do not know exactly what kind of "science", what kind of „captatio” of the beautiful one hid the "tree of life" invoked in the Old Testament writing. Did he contain the challenge of the literary imaginary as a view, not in the mirror of heaven, but in the terrestriality of his own subjectivity? Did it include breaking the self from the objective data of the self and the real, while diving into the provocative abyss of expression of the seen and the unseen? The tragic finding of the difference between what they were and what they are (after the fall) of the first biblical characters constitutes the click, the datability of the beginning of human speculations and fantasies. Literature becomes possible when happiness and freedom are transformed into an illusion from something concrete.

Cuvinte cheie: literatură, provocare, păcat, cultură, lume.

¹ Muzeul Memorial *Iosif Vulcan*. E-mail: ioanfpop@gmail.com

Key words: literature, challenge, sin, culture, word.

Spus fără prea multe volute literare și perifrastice ocoluri, de vreme ce sîntem în viață, viața rămîne cea mai mare provocare. Viața este *subiectul* vieții. Asta pînă cînd ne dăm seama că moartea este marea provocare a oricărei vieți. Dar nu putem trece ușor peste constatarea imediată, *logică*: Dumnezeu rămîne marea provocare, deopotrivă a vieții și a morții, indiferent de numele pe care i-l dăm. Din orizontul unei atari perspective, ne putem finalmente întreba: ce loc ocupă provocarea literară, culturală în această suită de maxime provocări? Oricît am absolutiza actul cultural (și el merită absolutizat), privit în această serie de conexiuni onto-logice trebuie să recunoaștem că el ocupă un loc *secund*. Fapt demonstrat în mod brutal și de evidența că se poate, la limită, trăi (vieții) fără literatură, fără cultură. Exercițiul literar vine doar, pe linie onto-metafizică, să înlocuiască o *neputință*. Cea de a ne fi născut, de a fi pășit involuntar în viață, dacă e să ne exprimăm în notă cioraniană. *Neputința* de a nu fi rămas în eternitate neant pur, să fi rămas ori nimic, ori, dacă tot existăm, să putem fi totalitatea. Neputînd fi nici una, nici alta – din moment ce sîntem doar ceea ce sîntem, plus ceea ce mai reușim să facem din noi –, completăm acest *minus* al neputinței de a fi totul sau nimic printr-o sublimă gratuitate: scrisul. Cu toate că, dintr-o perspectivă sceptico-nihilistă, nici chiar existența nu e obligatorie. Preferăm totuși să ne agățăm disperați de cuvînt ca de ultima redută teurgică rămasă în picioare. Ne trăim viața prin scris. Ne *murim* (anticipat) moartea tot prin scris. Cu adevărat trăim și murim doar în scris, în cuvinte. Restul este... viață pur și simplu, ori moarte pur și simplu... Ambele fiind *roștite* în perspectiva cuvîntului. „Insistentă tăcere a operei de artă (*der Gestalt*), vorbirea iubitoare a omului, mutismul vestitor al creaturii: toate sînt tot atîtea porți spre prezența Cuvîntului” (M. Buber).

Orice provocare supraumană are o natură aparent *diabolică*. Răul este etern provocator, în timp ce binele este mai neutral, uneori chiar indiferent. În succesiune temporală și transtemporală, prototipul *păcatului* oricărei provocări umane rămîne păcatul adamic. Mărul, ca simbol al tentației și putinței cunoașterii, a fost provocarea la care protopărințele nostru nu a rezistat. Dorința activă de cunoaștere a fost mai mare decît posesiunea calmă a fericirii paradisiace. În schimbul acesteia din urmă se cerea un lucru simplu: credința (care presupune în primul rînd ascultarea). Adam rămîne prototipul *damnat* al oricărui debut (mereu prezentificat) în actul cunoașterii, reușind în profan cu prețul echivalent al de-sacralizării. Nu numai *demonica* tentație a cunoașterii binelui și răului a stat la baza păcatului original, ci și seducția, *ékstatis*-ul exercitat de frumusețea creației (simbolizată de măr). „De aceea femeia, socotind că rodul pomului este bun de mîncat și *plăcut ochilor la vedere și vrednic de dorit* (s.m.), pentru că dă știință, a luat din el și a mîncat și a dat și bărbatului său și a mîncat și el” (*Facerea*). Nu știm exact ce fel de „știință”, ce fel de *captatio* a frumosului ascundea „pomul vieții” invocat în scrierea veterotestamentară. Conținea el *in nuce* și provocarea imaginarului *literar*, ca privire nu în oglinda cerului, ci în *terestritatea* propriei subiectivități? Includea ruperea eului de datele obiective ale sinelui și ale realului, concomitent cu plonjarea în abisul provocator al exprimării văzutelor și ne-văzutelor? Constatarea tragică a diferenței dintre ceea ce au fost și ceea ce sînt (după cădere) a primelor personaje biblice constituie declicul, databilitatea startului speculațiilor și fantasmelor umane. Literatura devine posibilă cînd din ceva concret fericirea și libertatea se transformă în iluzie.

Scrisul este ecoul tardiv al unei ancestrale *vinovății*, pe care nu am comis-o direct, dar căreia vrem să-i dăm o rezolvare personală, directă. Literatura se naște la granița unei realități devenită, prin păcat, anamneză și ficțiune, și care se intersectează cu cea a unei ficțiuni privită mereu ca *realitate*. În tectonica acestor două componente se plămădește materia lingvistică numită literatură. Fenomenalitatea sa este Damascul la

îndemînă al celor care cred că încă nu pot crede. Căzută în temporalitate, ființa încearcă, prin intermediul scrisului, o nouă provocare a „timpului original”. Umplerea acestui vid provocat de pierderea sacralității ființei a devenit, cu timpul, *normă* umană. Literatura (cultura) începe ca *damnare* și continuă ca manifestare a libertății, nu a liberului arbitru. Ne referim la diferențierea pe care Sf. Augustin o face între libertate și *liberum arbitrium*. În timp ce acesta din urmă este facultatea de a alege între bine și rău, libertatea este voința orientată doar spre binele suprem. Cunoașterea ca provocare a căderii se află, din această perspectivă, mai mult sub imperiul liberului arbitru. Pe cînd literatura (cultura) stă preponderent sub cel al libertății. Chiar și fără o prea mare deschidere sacrală literatura rămîne totuși în zona binelui, a valorizării estetice și etice a frumosului. Literatura nu doar re-definește frumosul, ci estetizează pînă și urîtul, facticitatea acestei lumi. Ea se constituie în vagă incursiune eudaimonologică. L. Wittgenstein era de părere că: „Etica și estetica sînt una”. Apelînd la o interogație augustiniană, ne putem întreba: „de ce păcătuim fără nici un fel de necesitate?” De ce, în loc să credem pur și simplu, fără rezerve, preferăm să ne interogăm literar, filosofic, prin orice formă de scris?

La prima vedere, cunoașterea, literatura, filosofia par a fi provocarea unei aparente lipse de necesitate. Evident, dacă acceptăm că frumosul, ideile nu au nici un fel de necesitate. În afară de faptul că libertatea este *necesitatea* frumosului, a oricărei idealități. Literatura vrea să cunoască integralitatea umană pe calea unei sacralități *deduse*, recuperate. Încearcă, folosind o expresie a lui C. Noica, o variantă de a „îmbrățișa transcendența”. Uneori (inconștient) încearcă chiar să-și asume unele attribute ale divinității pe cont propriu. Numai că în locul eternei fericiri s-a preferat căutarea iluzorie a fericirii. Pînă la urmă, spiritualitatea – literară, culturală, filosofică –, în forma ei cea mai autentică, rămîne marele *avantaj* al Căderii. Literatura continuă să fie *damnarea* care, concomitent, oferă și o immanentă soluție a salvării, o nelimitată *purificatio spiritualis*. Cărțile au suflet, ele vorbesc o limbă de aici și una de dincolo. Dacă primul om ar fi putut privi dubitativ, *avant la*

lettres, „pomul vieții”, mărul oferit, șansa noastră era cu totul alta. Literatura și creația umană nu mîntuiesc, ci ajută doar mîntuirea. Noi scriem pentru că nu putem trăi în spațio-temporalitatea adamică dinainte de păcat. Literatura poate însemna doar frumusețea ridicării din cădere, doza de mireasmă paradisiacă ce mai plutește (încă) prin lume. Ea poate fi *kósmos noetós*. Abuzînd puțin de logica umană, am putea chiar presupune că divinitatea a *îngăduit* căderea – conform libertății totale oferite omului –, și de dragul culturii, ideilor și literaturii lui ulterioare. Căderea a fost atenuată prin acest mijloc de efemeră sublimare.

Divinitatea însăși se revelează omului, în bună măsură, sub formă scrisă, ca adevăr literar, istoric și transcendental. Frumusețea scrierilor biblice atestă din plin acest lucru. Adevărul vieții rămîne aproape inoperant dacă nu *respiră* în vecinătatea frumosului. Pornită din rădăcina căderii, ca provocare general-umană, literatura poate deveni o *armă* eficientă împotriva acesteia, împotriva re-căderii. Căci diversitatea modurilor individuale de a cădea nu face decît să diversifice posibilitățile salvării. La Dumnezeu, Cuvîntul este lumea, omul, tot ce există. La om, lumea este chemare, căutare prin cuvînt, *literaturizare*. Strict existențial (și în sens teologic), noi sîntem Cuvîntul dumnezeiesc rostit în eternitate. Sîntem *materia* acestei rostiri. Dialogul omului cu divinitatea este unul preponderent *literar*. Chiar și cînd nu-și propune expres acest lucru, dialogul sacral se încarcă instantaneu cu o nebanuită rezonanță. Creația literară, culturală oferă omului cea mai la îndemînă armonizare cu reverberația divină originară. Deși frumusețea literară și estetică nu are valoare escatologică. Ea o pregătește doar într-o oarecare măsură, cutremură ființa în modul cel mai profund. „Setea de frumos și setea de cunoaștere nu sînt izbăvitoare... Creația nu poate înlocui credința... Mîntuirea sau pieirea sînt puse în relație cu desăvîrșirea morală a omului, nu și cu desăvîrșirea sa estetică și cognitivă” (N. Berdiaev). Creația re-activează divinul din om, îl re-definește continuu. Creația acompaniază *demyrgos*-ul, face ca în efemer să vibreze o clipă atemporalitatea, incidența mistică. *Nebunia* literaturii (ca și *nebunia* credinței) se numără printre cele cîteva *nebunii* înălțătoare de care omul este capabil. Pentru a

însemna ceva, pentru a se înscrie într-o coordonată axiologică literatura trebuie trăită în bună măsură ca *nebunie*, ca ne-normalitate eliberatoare. Ea este angajare existențial-spirituală totală, nu doar expectorație fantasmagorică. Viața este transmutată în limbaj, limbajul fiind esența acestei vieți (transmutate). În sens contrar, ne putem întreba odată cu R. Barthes: „Luxul limbajului face parte din bogățiile excedentare, din cheltuielile inutile, din pierderea necondiționată?” Este și literatura doar „vînare de vînt”, iluzie și deșertăciune? Autentică provocare a literaturii e viața ca *text*, literaritatea sa genezică. Viața cu adevărul, frumosul și urîtul ei, cea care este resemantizată prin literaturizare. Viața re-definită prin simbolistica literară nu mai rămîne pur și simplu viață. Ea devine viață înnobilită, parțial salvată din propria sa efemeritate. Fără literatură dominația urîtului ar fi și mai extinsă, și mai apăsătoare. Începînd ca sondare a in-sondabilului, literatura a ajuns să fie una dintre cele mai înalte forme de manifestare a libertății. A unei libertăți care caută, implicit sau explicit, totalitatea. Prin intermediul ei actul căderii a fost sublimat estetic. Scrisul, după rugăciune și credință – ca libertate creatoare (dată) –, este cea mai divină potență umană.

Literatura este marea provocare *decadentă* a voinței libertății, unul dintre modurile prin care liberul arbitru se identifică, se poate contopi cu ea. Se constituie în forma maximă prin care omul se poate folosi de libertatea immanentă ca *summum bonum*. După cum literatura rămîne marea provocare a voinței de a voi nelimitatul în sfera frumosului, binelui, adevărului. Liberul arbitru ne îngăduie să optăm între a fi bestii sau sfinți, genii sau impostori. Libertatea bine înțeleasă și exersată *obligă* oarecum la transcendență. Genialitatea este doar *sfințenie* deturnată, trecută prin filtrul îndoielii, putînd fi atinsă cu mijloace literare, filosofice, cognitive. Pentru a deveni, din unghi spiritual, ceea ce putem fi, trebuie să revenim mereu la originile sacre. „Scrisul este, de altfel, o trimitere înapoi la o rostire originară” (H.-G. Gadamer). E vorba de rostirea (mirată) în fața acelei minuni provocată de proximitatea revelației, de prezența supremei alterități. Cultura și creația au sens doar datorită Căderii (curiozității adamice). Fără aceasta, omul trăia în frumos și

adevăr, dialoga cotidian, direct cu divinitatea. Nu avea nevoie să le caute sau să le estetizeze. Dacă am fi înger, literatura, cultura nu ar avea nici un sens. Conform lui Grigorie Palama, prin darul creativității, oferit doar omului, acesta ar fi chiar superior îngerilor, care sînt lipsiți de creativitate. Voința liberului arbitru diversifică actul căderii, deschide explicit opțiunea pierzaniei sau a împlinirii. Și dacă, în cele din urmă, literatura nu înseamnă decît sublima modalitate – cu o vorbă nietzscheană –, de a pune un „cuvînt acolo unde începe ignoranța noastră?” De ce ne lăsăm iremediabil seduși de această incitantă formă de *eșec*? Căci perfecțiunea divină, în sfera căreia ar trebui să gravităm, nu are nevoie de completări, de prea multe „descrieri”, ci de o profundă trăire. Cu cît este mai autentică literatura, cu atît se dezvăluie mai eclatant abisalitatea în care am căzut. Literatura este oglinda în care ne privim cu o privire care nu este în totalitate a noastră. Cultura rămîne *religia* profanului, a acelora care nu se pot ruga direct, avînd nevoie de popasul acestei intermediarități. Literatura provoacă viața de aici (sau se lasă provocată de ea) tocmai pentru că omul tînjește iremediabil după o altă lume. Într-un anumit fel, cărțile sînt mărturia soteriologică pregătită pentru toate judecățile posibile și im-posibile, „darea de seamă” ultimă asupra rostului vieții. Prin scris ne motivăm viața, darul talantului primit. Arătăm cum a *lucrat* timpul în noi, cît de mult am trăit și cît de mult ne-am lăsat trăiți. Cît am cucerit din eternitatea noastră perisabilă.

Cuvintele încearcă să recupereze necugetarea unui act: necesitatea cunoașterii imediate preferată eternei trăiri a non-necesității. Devenirea lumii înseși începe prin cuvînt. Literatura este un *drept* la libertatea pe care divinitatea nu a vrut să o ia omului. Nicăieri libertatea nu se apropie mai mult de desăvîrșire ca atunci cînd acționează epifanic în slujba frumosului uman, ca proiecție a frumosului divin. Literatura se naște din libertate și *produce*, la rîndul ei, libertate. Ea reclamă libertatea de a proclama *realitatea* idealității, valențele adevărului transmundan, subiectivitatea extremă. Cu o expresie hegeliană, literatura și arta nu sînt decît „modul suprem prin care adevărul își procură existența”. Literatura (*felix culpa*) poate, prin valoarea sa intrinsecă, valorifica atît binele, cît și

răul. Scrisul *mîntuiește* în imediat, credința, în absolut. Ele nu se contrazic, ci se recuperează reciproc, se completează în esențele și paradigmele lor. „Literatura este esențialul sau nu este nimic” (G. Bataille). Scriem nu doar pentru omul concret care sîntem, ci și pentru omul ideal care nu am apucat să fim. și pe care îl visăm, îl tot modelăm literar. Scriem cu o mînă înșuflețită, care este și nu este a noastră. Scriem ca să mai umplem *tăcerea* divină. Pentru ființă, orice formă de creație, chiar și cea mai concretă, este, pînă la urmă, doar un mod de a se *ruga*. Literatura se *roagă* chiar cu elementul primordial al creației: cuvîntul. Preocuparea literară este o formă unică de a valorifica divinul din om, posibilitatea de a-l pune la dispoziția cuvintelor. Scrisul nu este altceva decît încercarea de a recupera cerul de apoi din pămîntul vieții de acum. El este șansa de a clădi infinitul cu elementele finitului, aventura limbajului dusă dincolo de propriile limite, dincolo de propriile posibilități. Scriem pentru că scrisul e singura *tăcere* care vorbește cu mai multe limbaje, cu mai multe înțelesuri. Scrisul este, ultimativ, o formă *mascată* de iubire. Privită ca o plonjare în întunericul lumii, literatura poate fi simultan calea ieșirii la o nouă lumină. Lumină ce se hrănește perpetuu din substanța politropică a cuvîntului. A cuvîntului care, pornit stingher din abisul paginii albe, poate întîlni, o clipă, Cuvîntul.

PREGĂTIREA PERIODICĂ A PREOTULUI, ÎNTRE NECESITATE OBIECTIVĂ ȘI REALITATE PASTORALĂ

SORIN VALER RUSSU ¹

Abstract: *The periodic training of the priest, between objective necessity and pastoral reality.* This paper analyses de facto circumstances existent in numerous parishes of the Major Archiepiscopate United with Rome, where during holding of different devotional services one can notice content and form slippages, embodied in multiple forms of external, typiconal manifestation contrary to ecclesiastic typicon but also internal, liturgical manifestation, which is contrary to liturgical symbolism. Both institutional and individual, periodical training of the clergy may represent an objective means to remedy these recorded „slippages”. In many cases, pastoral reality mirrors circumstances where is still needed ecclesiastic training and defines itself as an authentic, real need from everyday life of the priest.

Key words: Church, training, self-training, course, institutional.

Cuvinte cheie: Biserică, pregătire, autoformare, curs, instituțional.

INTRODUCERE

Experiența pastorală îndelungată, precum și calitatea de cadru didactic m-au îndemnat să observ și să urmăresc îndeaproape tipicul fiecărui ceremonial religios la care am participat, fie în calitate de

¹ Prof.asoc.pr.dr. Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj, UBB Cluj-Napoca.

coclebrant, fie ca membru al auditoriului. Aș spune că acest fapt a devenit un adevărat „defect profesional” concretizat prin inițierea unui studiu ce s-a întins ca perioadă de timp între anii 2007-2017, în întreaga Arhiepiscopie Majoră a Bisericii Unite cu Roma.

Concret, studiul face referire la diversitatea „rânduinelor” întâlnite la diferiți preoți, în diferite parohii și dieceze, pentru același oficiu bisericesc, pe principiul „Câte case, atâtea obiceiuri”. Dacă acest fapt ar fi în zona laică, problema ar ține desigur de tradiția și obiceiurile locului. Când însă aceste aspecte sunt sesizate în sânul unui instituții guvernate de norme și canoane, cum este Biserica, situația impune cel puțin atenția celor îndreptățiți să le corecteze.

Precizez de la început că studiul nu a vizat nume de preoți sau de parohii, scopul meu fiind acela de a identifica eventuale „derapaje” și de a stabili conform legislației bisericești în vigoare, ce și mai ales cât este permis în acest sens.

Pornind de la efecte, am încercat să determin cauzele ce stau la baza acestora. Fără îndoială, pregătirea preotului este una din cauzele principale. Nevoia de a menține dreaptă linia celor învățate pe parcursul anilor de facultate teologică se alterează în timp, de cele mai multe ori din motive subiective: presiunea credincioșilor care invocă tradiția și obiceiurile vechi din respectiva parohie sau dorința de a oficia ca și alți colegi preoți, în virtutea unității.

Realitatea pastorală demonstrează încă odată în plus, dacă mai era nevoie, că distanța dintre teorie și practică poate fi echivalentă cu cea dintre a ști sau doar a crede că ști. Această diferență, uneori prea mare, induce necesitatea pregătirii preoților în mod obiectiv, conform reperelor indicate de Sfânta Biserică și în conformitate cu documentele magisteriale ale acesteia.

1. NORME ȘI RECOMANDĂRI INSTITUȚIONALE

În mod cert nu putem afirma că pregătirea preoților este o sarcină individuală și unilaterală, ce ține de propriile exigențe profesionale ale fiecărui individ. Nu putem afirma nici faptul că această pregătire este doar apanajul Bisericii, ca unică instituție obligată să-și perfecționeze cadrele, în speță preoții. Mai degrabă putem afirma că Biserica, în mod instituțional, prin propriile organisme create, vine în întâmpinarea așteptărilor preoților ce simt și doresc propria înălțare sufletească. Ei privesc starea lor internă și externă, sufletească și materială, nu numai prin prisma vocației personale, ci în mod esențial raportat la credincioșii încredințați spre mântuire. Orice valență intelectuală sau materială a preotului ce nu vizează viața spirituală a credincioșilor nu este deplină, ci este umbrită de egoism. Valorizarea în Dumnezeu a cunoștințelor teologice prin propria activitate pastorală, în comuniune și colaborare cu credincioșii, relevă caracterul obiectiv și necesar al pregătirii preoțești continue.

Privită din acest punct de vedere, pregătirea preotului se constituie într-un proces ce însumează sursele și resursele avute la îndemână, concretizându-le prin formarea sa permanentă ca veritabil instrument al voinței lui Dumnezeu.

Noua sintagmă „formarea permanentă” este introdusă în practica uzuală a Bisericii Catolice cu ocazia Conciliului Vatican II, ce emite între altele, două decrete: primul, „Decret asupra formării sacerdotale *Optatam Totius*”², al doilea „Decret asupra ministerului și vieții sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*.”³

Ambele decrete vizează în ansamblul lor, necesitatea „de a continua și perfecționa formarea preoțească”, asumând „răspunderea gravă a sfințeniei preoților și de aceea trebuie să aibă cea mai mare grijă

² *Enchiridion Vaticanum* 1/771-818.

³ *Enchiridion Vaticanum* 1/573-701.

de *formația continuă* a preoției lor”⁴, îndemnând preoții, atât cei tineri, proaspeți absolvenți de teologie, cât și pe cei cu practică îndelungată, deopotrivă „să-și desăvârșească în mod corespunzător și continuu cunoștințele teologice și de cultură generală și astfel să fie mai bine pregătiți pentru dialogul cu contemporanii lor”⁵.

Lucrări precum „La formazione permanente del clero”⁶ și „La formazione permanente. 1. Formazione e promozione della persona”⁷ întregesc efortul asimilării noului concept lansat. Dacă literatura de specialitate străină⁸ abundă în titluri legate de formarea preoțească permanentă, cea greco-catolică de limbă română, se rezumă la câteva lucrări și studii, dintre care aș menționa „Formarea intelectuală a preoților”⁹ și „Preoți pentru mileniul trei”¹⁰ ale profesorului Ioan Mitrofan de la Facultatea de Teologie Greco-Catolică din Blaj și „Formarea permanentă a clerului – studiu juridico-canonice” a profesorului Blaiziffer William de la aceeași facultate.

În mod intenționat am nominalizat cele trei lucrări, ele stând la baza pregătirii multor generații de seminariști și studenți teologi, reprezentând piatra de temelie și impulsul necesar în lungul proces al formării preoțești permanente.

După Conciliul Vatican II, diverse organisme abilitate ale Bisericii Catolice au publicat documente ce completează și motivează formarea permanentă a clerului.

⁴ PO 7b.EV1/1264.

⁵ PO 19b.EV1/1308.

⁶ Sergio Pintor, *La formazione permanente del clero*, Edizione Dohoniane Bologna, Bologna, 2001.

⁷ P.Grieger, *La formazione permanente. 1. Formazione e promozione della persona*, Ed.Ancora, Milano, 1985.

⁸ Mă refer aici la lucrări publicate, ce privesc formarea permanentă a preoților catolici de rit latin. În mod evident, majoritatea referințelor pot fi asimilate și de preoții catolici de rit bizantin.

⁹ Ioan Mitrofan, *Formarea intelectuală a preoților*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2001.

¹⁰ Ioan Mitrofan, *Preoți pentru mileniul trei*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2001.

Astfel, în anul 1969, *Congregația pentru cler* publică „Instrucțiune pentru formarea permanentă a clerului”¹¹ ce oferă detalii punctuale necesare implementării acesteia.

În anul 1971, Sinodul episcopilor, publică un alt document „*Ultimisimis temporibus de sacerdotio ministeriale*”¹² ce stabilește clar noile „direcții pentru viața și ministeriul sacerdotal”.

Anul 1990 aduce la lumină „Exortația apostolică” a papei Ioan Paul al II-lea, intitulată „*Pastores dabo vobis*”¹³, document de excepțională valoare teologică ce vine să rezolve oarecum „decalajul experienței pastorale” dintre preoții tineri și cei cu vechime.

Documentul subliniază: „Este deosebit de importantă perceperea și respectarea *legăturii intrinsece existente între formarea care precedă hirotonirea și cea care urmează după aceea*. În realitate, dacă ar exista o discontinuitate sau chiar o diferență între aceste două faze formative, imediat ar apărea consecințe grave asupra activității pastorale și asupra comuniunii frățești dintre preoți, în special între cei de vârste diferite”.

Apariția Codului Canoanelor Bisericii Orientale¹⁴ a reprezentat o completare¹⁵ necesară în corpul canoanelor Bisericii Catolice, stabilind canoane proprii Bisericii orientale unite cu Roma. Evenimentul în sine a marcat trecerea la o nouă etapă de dezvoltare a Bisericii Catolice

¹¹ Congregația pentru cler, *Instrucțiune pentru formarea permanentă a clerului*. Inter ea (trad. pers. a părintelui Blaiziffer William) în EV 3/1745-1765.

¹² Synodus Episcoporum, I, *Documentum Ultimisimis temporibus de sacerdotio ministeriale*, 30 novembris 1971: AAS 63 (1971), 989-942; ev 4/1134-1237.

¹³ Ioan Paul al II-lea, *Pastores dabo vobis*, *Documente 11*, Editura Presa Bună, Iași, 2000. (traducere în limba română a documentului original)

¹⁴ EV 12/695-887; Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis PP, II promulgatus – Fontium annotatione auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

¹⁵ Trebuie să amintim că până la data apariției *Codului Canoanelor Bisericii Orientale*, în anul 1990, intrat în vigoare la 1 octombrie 1991, a existat doar colecția de legi *Codex Iuris Canonici* pentru Biserica Catolică de rit latin, cod apărut în anul 1983 (vezi William Bleiziffer, *Termenul ecleziastic de Biserică “sui iuris”*, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, an XLVI, nr.2, Cluj-Napoca, 2001)..

Orientale, implicit a Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, reaşezând temelia acestor Biserici Particulare pe propriile canoane, specifice propriului rit. Documentul a reglementat și a clarificat multe aspecte, inclusiv cele legate de formarea permanentă a clerului.

Chiar dacă „termenul¹⁶ nostru nu este precizat în conținutul textelor canoanelor, dar tema este însă prezentă în formularea can. 372: Can. 372 – § 1. (cf 279) Clericilor, după ce și-au completat formarea ce se cere pentru hirotonirile sacre, le incumbă să nu înceteze să se dedice științelor sacre, ci dimpotrivă se vor strădui să dobândească o cunoaștere și o practică mai profundă și adusă la zi de către aceleași, prin cursuri de perfecționare aprobate de propriul lor Ierarh.

§ 2. Vor frecventa, de asemenea, și întâlnirile pe care Ierarhul le judecă oportune, pentru promovarea științelor sacre și a metodelor pastorale.

§ 3. Nu vor neglija însușirea științelor profane, mai ales a acelor care au o legătură mai strânsă cu științele sacre, convenabil oamenilor culti.

Subliniem imediat că acest canon, care este clar formulat, face parte din cap. III al titlului X, și se găsește în interiorul secțiunii despre *drepturile și obligațiile clericilor*. Este destul de dificil să trasăm o linie de demarcație între drept și obligație și să afirmăm în manieră inechivocabilă până unde cursurile de perfecționare, însușirea științelor profane, deci formarea permanentă, sunt un drept, și până unde o obligație.

Legislatorul evidențiază în canon că formarea la primirea ministerelor în cadrul bisericii au o continuare firească chiar și după completarea studiilor necesare pentru ca un candidat să poată fi considerat apt pentru primirea ordinilor sacre: după terminarea

¹⁶ Mă refer aici la conceptul de formare permanentă a clerului.

cursurilor propuse în seminarii, formarea clericilor continuă să fie perfecționată.”¹⁷

Seria documentelor prezentate au suficientă relevanță pentru a putea afirma că există un fundament legislativ bisericesc temeinic, cu privire la formarea permanentă a clerului, care trebuie privit însă prin perspective unui binom Biserică-cler, în care reciprocitatea este principiul ce sta la baza funcționării formării permanente a clerului. Biserica se obligă să pună la dispoziția clerului întreaga învățătură, bazată pe sfintele canoane și totodată toate sursele și resursele necesare formării permanente, în timp ce clerul se obligă, conform vocației preoțești, să primească această învățătură și să folosească toate sursele și resursele în sensul celor prezentate mai sus.

2. OFICII ȘI OFICIERI – ÎNTRE CONFORMITATE ȘI ALEATORIU

Am amintit în acest studiu, în mod intenționat, lucrarea părintelui Ioan Mitrofan „Formarea intelectuală a preoților” în fapt, un curs predat cred, tuturor generațiilor de preoți. În ciuda acestui fapt, de la o generație la alta, mesajul s-a diluat, fiind perceput mai mult din prisma laicului și mai puțin al preotului

De neînțeles rămâne faptul, cel puțin pentru mine, că generații întregi de studenți teologi au învățat aceleași materii, au aprofundat studiul tipicului și al simbolismului liturgic, au exersat diferitele oficii bisericești, toate în conformitate cu învățătura și cerințele canoanelor Bisericii, și totuși, aproape fiecare preot ajuns în parohia încredințată „personalizează”, dă o notă proprie oficierilor încercând parcă să-și contureze și să-și proclame propria identitate clericală.

Această situație naște o serie de întrebări cărora vom încerca să le găsim și răspunsul. Așadar:

¹⁷ William Bleiziffer, *Studii canonice: implicații intra și extra ecleziastice*, Editura Galaxia Gutenberg, Tg-Lăpuș, 2010, p. 77.

- de ce să personalizăm?
- de ce simțim nevoia de a da o notă aparte ofierilor religioase?
- cât anume putem personaliza?
- contravin aceste accente proprii, canoanelor Bisericii?
- putem face rabat de la normele bisericești în favoarea obiceiurilor și tradițiilor locale?
- în ce constă, concret, personalizarea rânduielilor bisericești?
- sunt preoții parohi în măsură să aprecieze justetea deciziei lor, de a schimba sau modifica cursul unor rânduieli sau texte din oficiile religioase?
- sunt preoții parohi conștienți că în anumite cazuri propria „amprentă” poate duce la ilicitatea sau invaliditatea oficiului respectiv?
- cine și mai ales, cum intervine pentru reuniformizare?

Iată doar câteva întrebări a căror răspuns conturează motivele principale ce stau la baza „diversității” întâlnite în cadrul unor ofieri religioase.

a. De ce să personalizăm? De ce simțim nevoia de a da o notă aparte ofierilor religioase? Personalizarea, nota aparte dată de preot unor oficii religioase, este sinonimă în cele mai multe cazuri cu „marcarea teritoriului”, cu dorința preotului de a proclama public statutul său de paroh în parohie. De obicei acest comportament este întâlnit în cazul numirii unui preot, indiferent că este tânăr sau cu experiență, într-o parohie nouă. Prin aceasta, preotul arată noii sale comunități încredințate calitățile oratorice, talentul său muzical, fizicul, ținuta, intenție sa de a face altceva decât a făcut predecesorul său, mai mult și mai bine.

O explicație rezonabilă o întâlnim în primul contact al preotului cu noua comunitate, când membrii acesteia își prezintă așteptările de la noul preot, speranța de a fi respectate tradițiile și obiceiurile locului, sau promisiunea că va continua anumite acțiuni ale predecesorului său.

Dorința de a fi acceptat de comunitate, de a se integra cât mai repede, duce de cele mai multe ori la acceptarea unor compromisuri. Din păcate, odată acceptate, acestea devin reguli și sunt greu de scos ulterior.

De regulă, preotul încearcă să păstreze acest comportament în primii săi ani de apostolat în parohie, timpul și rutina fiind cele ce estompează fenomenul.

Dacă valențele teatrale ale preotului nu contravin canoanelor Bisericii, rămânând doar la latitudinea aprecierilor propriilor credincioși, cu păreri pro și contra, subiective sau obiective, modificarea rânduielilor religioase în sine, și mă refer aici atât la text cât și la ritual, devine însă o chestiune gravă.

b. Cât anume putem personaliza? Contravin aceste accente proprii, canoanelor Bisericii?

Un răspuns teoretic ar fi simplu: atât cât nu contravin canoanelor Bisericii; evident, aceasta presupune cunoașterea deplină a lor.

Un răspuns punctual presupune însă o abordare punctuală și privește situațiile în care un preot poate scurta, adăuga sau modifica ceva unui oficiu bisericesc. Câteva exemple des întâlnite în practica pastorală, pot fi relevante pentru acest studiu.

Concret:

Pentru *cununia religioasă*, timpul alocat acestui serviciu religios este cuprins între 60 și 90 de minute dacă se urmărește textul integral sau între 30 și 45 de minute dacă textul se prioritizează.

- mireasa este gravidă și leșină în timpul slujbei;
- mirii sau nașii suferă a criză de ele sau mireasa ...

Aici m-am oprit, considerând ca am deschis o adevărată cutie a Pandorei, cu răspunsuri multiple, cu interpretări. Pentru botez, cununie, maslu – rânduieli ale sfintelor sacramente, precum și pentru rânduieli ale sacramentaliilor –, modelul și ipoteza gândită de mine este matricială, aplicabilă. Urmând doar cursul meu este posibil să fiu acuzat de o doză

aproape letală de scrupulozitate. Prin urmare, vin azi și propun ca preoții slujitori ai tuturor diecezelor, să completeze acest studiu prin răspunsurile lor, prin punctele lor de vedere, prin gândirea și prin experiența lor din parohie.

Este posibil ca răspunsurile primite de la confrății preoți să ne surprindă plăcut sau mai puțin plăcut, să evidențieze realism sau puerilism în practica pastorală și să contureze astfel, motivele mozaicului pastoral în care ne aflăm.

STUDENȚII TEOLOGI ȘI SEMINARUL LEOPOLDIN. CHESTIUNEA PREDICILOR ȚINUTE ÎN LIMBA ROMÂNĂ ÎN SEMINAR ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

SILVIU SANA¹

Abstract: *Theologian students and the Leopoldin Seminary from Oradea. The issue of preaching held in Romanian language in the Seminary in the Nineteenth century.* The present study presents one of the most imported problems of the formation of candidates to the priesthood of the Greek Catholic Romanians. It is about the process of learning the preaching in Romanian language, practice introduced in the education of the theologian students by the Rector Vasile Erdelyi in the year 1836. The custom catalogues of theologian students provide new data on, not only their personal data, but also characterisations of ritual practice (as they pray), the quality of preaching and especially the speaking of Romanian language.

Keywords: Greek Catholic Church, Oradea, Seminary, Education, preaching, Romanian language, Vasile Erdelyi.

Cuvinte cheie: Biserica Greco-Catolică, Oradea, Seminarul Greco-Catolic, învățământ, omilie, limba română, Vasile Erdelyi.

Pregătirea teologilor greco-catolici arondați Episcopiei romano-catolice de Oradea sau altor episcopii catolice, s-a făcut în Seminarul romano-catolic din Oradea începând cu anul 1747². În această instituție

¹ Doctor în istorie, bibliotecar, Biblioteca Județeană Gheorghe Șincai Bihor, sana.silviu@gmail.com

² Emődi András, „A váradi egyházmegye 18. századi alumnusainak – papnövendékeinek és bölcsészhallgatóinak – névtára” în *Miscellanea Historica Varadinensia I., Tanulmányok Nagyvárad újkori történetéből* (coord. Emődi András), Editura Partium, Oradea, 2009, p. 27 (în cont. Emődi, „A váradi”).

de formare, aceștia erau atât auditori ai diferitelor materii de filozofie și teologie cât și alumni ai Seminarului³. Însă, datorită faptului că în seminarul latin nu se putea învăța ritul bizantin în limba română, la 2 noiembrie 1799, Consistoriul greco-catolic orădean a decis următoarele:

„Deoarece s-a constatat, că clericii de rit grec, așezați în seminarul nou clădit, parte din lipsa cărților rituale, parte din lipsa de sală potrivită și de conducător, nu se pot deprinde în ritul propriu și în ceremoniile Bisericii orientale, se dedice ca fiecare cleric timpul vacanței are să-l petreacă la vre-un paroch pentru a învăța rânduiala Oficiului divin și ceremoniile Bisericii răsăritene”.⁴

Excepția de la această regulă, adică formarea în cadrele ritului latin, avea să fie practica liturgică și predicile, pe care tinerii studenți trebuiau să le țină în cadru greco-catolic, mai exact în Seminarul leopoldin. În această privință, canonicul Ioan Georgescu menționa ca debut al predicilor ținute de studenții greco-catolici, data de 1 octombrie 1836, când Episcopul Vasile Erdelyi l-a numit pe clericul de anul 3 Avram Rezei ca „maestru al cântărilor bisericesti”, menționând următoarele:

„Fiindcă clericii noștri au să vestească cuvântul lui Dumnezeu poporului român, în limba română, pentru însușirea unei dicțiuni și frazeologii corecte românești, precum și a unui spirit neaoș românesc, conform statutului diecezan de mult adus de Ex. Sa episcopul, în toată Joia vor fi predici de probă în limba românească. Vor începe clericii de anul al patrulea și vor merge în șir până la cei din anul întâiu. Predica, scrisă românește o vor prezenta directorului seminarial spre censusare și după corecturile de lipsă, va rosti-o înaintea Seminarului întreg”.⁵

Se pare că debutul acestei inițiative, venită din partea rectorului Vasile Erdelyi, are loc într-adevăr în anul 1836, pe un teren necunoscut într-

³ Silviu Sana, „Studenții teologi români în Seminarul romano-catolic din Oradea” în volumul *Educație și cultură. 225 de ani de la înființarea Seminarului teologi greco-catolic din Oradea* (editori Alexandru Buzalic, Ionuț Mihai Popescu), Cluj-Napoca, Presa Universitară pp. 337-345 (în cont. Sana, „Studenții teologi”).

⁴ Petru Tămaian, *Istoria Seminarului și a educației clerului diecezei române-unite de Oradea*, Oradea, Tipografia și Litografia Românească S.A., 1930, pp. 85-86. Autorul citează un document intitulat *Protocollum Sessimum Consistorialium*, pag. 40.

⁵ Ioan Georgescu, *Istoria Seminarului român unit din Oradea Mare*, București, Gutemberg, 1923, pp. 53-54. Autorul citează un document în limba latină din arhiva Seminarului diecezan.

ale omileticii românești în cadrele învățământului greco-catolic din Oradea. Credem că conștientizarea importanței mesajului evanghelic care trebuia transmis de către viitori preoți, a trezit preocuparea tânărului rector, pe de o parte, pentru că el însuși a studiat teologia la Oradea, iar pe de alta, datorită faptului că din 1829, acesta a fost numit ca paroh al Bisericii Seminarului, unde, fiind în contact cu „suscreșcenții”, adică cu viitorii studenți teologi, a considerat oportun introducerea acestei practici privind predicarea în limba română. Deși nu menționa în mod expres această inițiativă extrem de importantă, biograful său de la acea vreme, Ioan Vancea, viitorul mitropolit de la Blaj, menționa următoarele:

„La anului 1829 a fost ales de Parocu la Olosigu, in care calitate s’a nisuit nu numai a inainta fericirea spirituala a poporului incredintiatiu Lui, si a mediloci inflorirea totala a Parohiei sale”⁶.

O privire atentă asupra cataloagelor privind studenții teologi, începând din anii 1796/1797 până în anul 1836, ne indică faptul că rubrica privind predica în limba română și/sau practica liturgică nu era trecută. Astfel, în anul școlar 1796/1799, catalogul avea o rubrică privind limba vorbită, intitulată „Concionatus Linquis et modus dicendi”⁷. La studentul Gying Wolfgang de 27 de ani din Borșa-Dabăca erau trecute următoarele: „Utraque. Bonus”⁸. Tot în acel an mai era o rubrică intitulată „Calet Linquas”, unde se menționau „Walahicum, Hungaricum” sau „Ruthenica, Hungarica”⁹. Nu se face mențiune că aceștia merg și predică în Seminarul minor leopoldin. În anul 1798/1799 rămâne rubrica „Calet Liquas” cu mențiunea la fiecare student „Ruthenica, Hungarica”, „Valachica, Hungaricam equaliter”, „Valachicam, Hungaricam et aliquid Germanica”¹⁰. În intervalul 1799-1836 nu există nici o schimbare privind rubricatura dedicată limbii, „Calet lingua”¹¹, menționându-se că

⁶ *Biografia sinoptica a Episcopului Gr. Cath. Romanu de Oradea Mare, oreandu Vasiliu Baron de Erdelyi dedusa de Dr. Ioan Vancia*, Oradea-Mare, Cu tipariul lui Aloisiu Tichy, 1862, p. 6.

⁷ Serviciul Județean Bihor al Arhivelor Naționale, Episcopia Greco-Catolică Oradea (prescurtat *SJAN Bihor, EGCO 881*), dos. 527, f. 22.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, f. 64.

¹¹ *Ibidem*, f. 64, 70, 103, 126, 131; *Ibidem* dos. 528, f. 15, 53, 48, 87, 94, 111, 116, 118, 142; *Ibidem*, dos. 529, f. 3, 9, 18, 24, 30-31, 53, 61, 67.

studentul vorbește „Ruthenica, Hungarica”, „Valachicam, Hungarica equaliter”, „Valachicam, Hungaricam et aliquid Germanica”¹².

Un nou tip de catalog apare în anul 1801-1802, cu informații privind moralitatea și comportamentul studentului, rubrica având întrebarea „Anni oratione Matutina, et Vesperiva, caeterig spiritualibus officis accuratus et devotus? [a fost consecvent și pios în participarea la oficiile de dimineață și de seară?]”. Răspunsul era trecut în dreptul fiecărui student: Andreica Ion „Accuratus et devotus”, Papp Antonius „proper maccurationom aliquorios moneri debuit”, David Mihai „non adeo accuratus per adeo devotus”¹³. După întrebarea din această rubrică, ne dăm seama că studenții greco-catolici participau la oficiile liturgice de rit latin din Seminarul romano-catolic. Cataloagele din anii 1801/1802 și 1803/1804 au aceiași întrebare¹⁴. În anul 1806/1807, catalogul se intitula „Informatio de Moribus Cleri Iuniori G. Catholici in Seminario Episcopali M. Varadinensi. L.R. Ss. Theologia studentis pro II Semestri anno scholastici 1806-1807”, având întrebarea „An in oratione Matutina et Vespertina Caeterisque spiritualibus Exercitiis accuratus et devotus?” și răspunsul „Accuratus et devotus”, „Accuratus et zelosus”¹⁵. Aceste informații erau trimise de către Episcop (sau Rectorul latin) către Episcopul sau Rectorul Seminarului greco-catolic¹⁶.

În anul 1836-1867 apar cataloage mai complexe și explicite, semn că cel care a preluat conducerea instituției dorea o schimbare profundă¹⁷. Astfel, la 8 martie 1837 rectorul Vasile Erdelyi trimitea către Episcopie un catalog tipizat cu informații privind „Oficiile sacre și catehizarea făcute de clerul tânăr al Diecezei Greco-Catolice de Oradea, studenți ai Seminarului latin din Oradea, verificați/testați în Seminarul domestic de către Rectorul pe primul semestru al anului 1836/1837”¹⁸. Rubricatura catalogului avea, pe

¹² *Ibidem*, dos. 527, f. 64.

¹³ *Ibidem*, dos. 528, f. 23.

¹⁴ *Ibidem*, f. 62.

¹⁵ *Ibidem*, f. 102.

¹⁶ *Ibidem*, f. 63. În acest caz este vorba de o scrisoare însoțitoare semnată de Episcopul romano-catolic Francisc Miklosi adresată Episcopului Ignatie Darabant.

¹⁷ *Ibidem*, d. 529, f. 87v-89.

¹⁸ *Ibidem*, d. 529, f. 87-87v. A se vedea Anexa 1.

lângă datele personale sumare ale studentului (nume, vârstă), două secțiuni specifice adică, „Modus concidandi et perorandi” (felul predicării și cum se exprimă și dezbate) și una intitulată „Reflexiones” (observații)¹⁹. Din cei zece studenți, excelau în predicare și se exprimau bine în limba română 6 tineri (George Kaba an 4, Gabriel Rednic an 4, Ioan Szeremi an 4, Avram Rezei an 3, George Popovici an 2, George Papp an 2). La un nivel intermediar erau 3 studenți (Paul Kiss an 4, Teodor Papdan an 3, Mihai Nagy an 2). Și un nivel scăzut avea studentul George Leucuța din anul 2²⁰. Între cei zece studenți, George Kaba din anul al 4-lea elaborase o predică bună, având un mod bun de a predica și vorbind inteligibil limba română. Paul Kiss, tot din anul 4, avea un discurs slab cu o predică populară. În privința limbii române, rectorul nota la rubrica observații că acesta are nevoie de exerciții susținute pentru a-și însuși termenii specifici limbii române²¹. Celui mai slab dintre studenți, George Leucuța rectorul nota, în ciuda faptului că a elaborat predica, discursul a fost prezentat foarte slab și fără înflăcărare. La rubrica „Observații” se menționa că studentul vorbește foarte slab limba română și are nevoie de exerciții susținute pentru a putea transmite mesajul evanghelic în mod inteligibil în limba română²².

O observare atentă în timp asupra evoluției studenților români arată progresul în arta predicării și a vorbirii limbii române. Astfel, în semestrul 2 al aceluiași an 1836/37, George Leucuța progresase, rectorul notând următoarele: „Sermones bene elaboravit, debilem dicendi modum habet”, „Eget exercitio Linqua Valachicae”²³. În primul semestrul al anului școlar 1837/38, studentul Leucuța, care intrase în anul 3, era caracterizat astfel: „S. Sermonem apposite ad rem elaborat, sed dicendi modum non satis aptum possidet”, „In Linqua Valachica eget exercitis”²⁴. În semestrul 2 acesta era caracterizat: „S. Sermones bene elaborat sed perorandi modum non satis bonum habet”, „Linqua valachica non perfecte gnarum est”²⁵. În

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, f. 89.

²⁴ *Ibidem*, f. 91

²⁵ *Ibidem*, f. 118.

anul școlar 1838/39, studentul George Leucuța, care intrase în anul 4, avea pentru semestrul 1 următoarea caracterizare „Conciones testui cohaventer, et bene elaboratam – modumque dicendi bonum habet”, „Idioma Daco-Romanum bene intelligit ac loquitur”²⁶, iar pentru semestrul 2, „Conciones bene elaborat; modum dicendi habet bonum”, „Daco-Romana lingua gnarus”²⁷. Astfel, la finele ciclului de studii din seminarul latin, studentul teolog George Leucuța avea caracterizări bune, însușindu-și în timp arta predicării în limba română.

Studentul George Leucuța era născut în 15 mai 1815²⁸ în Oradea-Olosig, „ignobilis”²⁹ avea să fie hirotonit preot la 30 august 1840, fiind numit ca și capelan chiar la parohia Sf. Gheorghe, adică la Biserica Seminarului³⁰. În 1843 era administrator parohial în Cenaloș³¹, iar în 1844 era numit ca paroh în Sitittelec³². În 1851, îl găsim în parohia Nojorid ca administrator parohial³³, iar în 1864, văduv fiind deja, ocupa funcția de paroh în parohia Tătărești din protopopiatul Arduș³⁴. În anul 1857 absolvisе examenul prosinodal³⁵, examen obligatoriu pentru toți preoții care erau în pastorație, excepție făcând cei licențiați sau doctorii în teologie³⁶. În ultimii ani ai vieții a fost paroh în Chioag (Bihor) și protopop de Barcău. A decedat la 4 august 1883, la vârsta de 69 de ani și 44 ai sfintei preoții³⁷.

²⁶ *Ibidem*, dos. 530, f. 16.

²⁷ *Ibidem*, dos. 530, f. 11.

²⁸ *Schematismus Venerabilis Cleri Dioecesis Magno-Varadinensis Graeci Ritus Catholici pro anno MDCCCXL, Varadini, Typis Aloysii Tichy, filă fără număr Index litera L.* în continuare șematismele greco-catolice de Oradea le menționăm prescurtat astfel *Schematismus EGCO*

²⁹ *SJAN Bihor, EGCO 881*, dos. 529, f. 61. Aici se dă ca dată a nașterii 5 mai 1814. Vezi catalogul pe semestrul 2 anului 1835/36 unde George Leucuța apare ca student în anul 1.

³⁰ *Schematismus EGCO 1841*, p. 54.

³¹ *Schematismus EGCO 1843*, p. 85.

³² *Schematismus EGCO 1844*, p. 75.

³³ *Schematismus EGCO 1851*, p. 15.

³⁴ *Schematismus EGCO 1864*, p. 123.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Silviu Sana, ...pentru sufletele credincioșilor. Structuri bisericești și școlare în Eparhia Greco-Catolică de Oradea-Mare. Parohii și școli satești (1850-1900), Oradea, Editura Universității din Oradea, 2011, p. 160-162.

³⁷ *Schematismus EGCO 1890*, p. 144.

ANEXE

1. Informatio

De progressu in Sacris Concionibus et cathechisationibus per clerum iuniorem Diosesis Graeci Ritus Catholicorum M. Varadinensis, in Seminario M.Varadinensi L.R. Ss. Theologie operam navantem, elaborates, ac subim in Seminario Domestico G. Catholico coram testis Rectoratu servatis Primo Semestri anni scholastici [1]836/7 practice exhibitio.

Nomina et Cognomina Iunioris Cleri	Aetatis Anni	Annus Studii	Modus Conciniandi et perorandi	Reflexiones
Georgius Kaba	24	Quartus	Apposite ad rem elaboravit Sermonem et bonum habet concionandi modum	Valachicam Linqvam bene intelligit
Paulus Kiss	24	Quartus	Debilem dicendi modum habet, sacris sermonem populariter, ad rem elaboravit	Indiget diligenti exercitio, seligendorum, et condiscendorum aptorum valachicorum terminorum, et expresionum
Gabriel Rednik	23	Quartus	Appositum ad rem suam concionem elaboravit, dicendi modum habet prestantem	Valachicam Lingvam bene callet. – Interim melius debuis set suam concionem mandare
Ioannes Szeremy	22	Quartus	Apposite ad rem elaboravit sermonem bonum, et elarum perorandi modum habens	Linqvam Valachicam bene intelligit
Theodorus Pappdan	27	Tertius	Ad rem bene elaboravit suam Concionem et apto dicendi, modo gaudet	Lingua Valachicao minus perfecte gnarus
Abraham Rezei	27	Tertius	S. Sermonem apposite ad rem, et brevi ter elaboravit – dicendi modum habens bonum	Valachicam Linqvam bene intelligit.
Georgius Leukutza	22	Secundus	Concionem ad rem apposite elaboravit,	Valachicam linqvam minus perfecte callet,

Nomina et Cognomina Iunioris Cleri	Aetatis Anni	Annus Studii	Modus Concinnandi et perorandi	Reflexiones
			dicendi modum minus aptum et sine energia presefert	eget exercitio diligenti
Michael Nagy	19	Secundus	Bono dicendi modo pollet per exercitium magis perficiendo.-Sermo ad rem bene elaboratus	Valachicam Linqum ut canque callet.
Georgius Popovits	33	Secundus	Sermonem Themati conformiter elaborative – perorandi modo bono pollens	Valachicam Linqum bene intelligit
Georgius Papp	21	Secundus	S. Sermonem apposite ad rem elaboravit, et bonum dicendi modum tenet	Valachicam Linqum bene intelligit

Observe: Quatuor Primi Anni Theologi ceu Novitii huius Dioecesis hoc semestri penes solitum domesticum exercitiumrelictis fuere.

Sig. M.Varadini die 8 a Martii [1]837

Humillime presentat

Basilus Erdelyi

Cath. Eccl. G.Cath. M.Varadinensis

Stephanus Dume

Seminarii V.Rector

Studiorum Praefectus

Sursa: SJAN Bihor EGCO 881, dos. 529, f. 87-87v.

2.

Informatio

De progressu in Sacris Concionibus et Catechisationibus per Cerum Juniorem Dioecesi G. R. Cath. M.Varadinensis in Seminario L.R. MVaradinensis S.S. Theologiae operam novantem elaborates, ac subis in Seminario Domesticp G.Cath. coram huius Suptionitate linguae Valachica Servatis Secundo Semestri Anni 1837/8 practice exhibito.

Nomina et Cognomina Iunioris Cleri	Aetatis Anni	Annus Studii	Modus Concinandi et perorandi	Reflexiones
Pappdan Theodorus	28	Quartus	Sermones S. bene elaborate et perorandi modum habet bonum	Lingua Valachicae bene guarus
Rezey Abrahamus	28	Quartus	S.Conciones opposite adrem faci, et a ptodicendi modo vollet	Linquam Valachicam bene intelligit
Leukutza Georgius	29	Tertius	S. Sermones bene elaborate sed perorandi modum nonfatis bonum habet	Linguae valachicae non perfecteqnarus est
Nagy Michael	20	Tertius	S. Conciones apposite ad rem solet elaborare et bono dicendi modo gaudet	Linqvam Valachicam bene callet
Papp Georgius	22	Tertius	Bene solet elaborare S. Sermones, et peroandi modum habet prastantem	Idioma Daco- Romanum bene callet
Popovici Georgius	34	Tertius	Ss. Conciones appositae ad rem elaborate, atque perorandi modo pollet apto	Linguae Daco Romanae perfecteqnarus est
Christian Basilius	20	Secundus	S. Sermonem regulis conformiter elaborate, perorandique modum habet aptum	Idioma Valachicam bene loquitur
Pappfalvay Petrus	20	Secundum	Bene rem elaborate, et perorandi modum tenet bonum	Linquam Valachicam bene intelligit
Bentze Ioannes	21	Primus	Cathechesim bene dedusit, et mediocris didenci modo valet	Linguae Valachicae diligenti esercizio eget

Nomina et Cognomina Iunioris Cleri	Aetatis Anni	Annus Studii	Modus Concinnandi et perorandi	Reflexiones
Kiss Matheus	22	Primus	Explanationes cathecheticas bene facit, ac perorandi modum habet aptum	Linquam Valachicam bene intelligit.
Lauran Demetrius	24	Primus	Cathechesim bene elaboravit, sed dicendi modum possidet debilam	Exercitio linguae Valachicae indiget
Markos Georgius	22	Primus	Cathecheses bene insituit et bono perorandi modo pollet	Linquam Valachicam bene loquitur

Sig. M.Varadini die 8 Aug [1]1838
 Humillime presentat
 Basilius Erdelyi
 Cath. Ecl. G.Cath. M.Varad. Can. Cart.
 Seminarii R. Eppalis Domestici Rector

Sursa: SJAN Bihor, EGCO 881, dos. 529, f. 118.

ION MUȘLEA, PRIMUL DOCTOR ÎN ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR AL UNIVERSITĂȚII DIN CLUJ

DANIELA SOREA¹

Abstract: *Ion Mușlea, the first PhD in ethnography and folklore of the University in Cluj.* Ion Mușlea (1899-1966) obtained the first PhD in ethnography and folklore from the University in Cluj (in 1927), he ran the Folklore Archive of the Romanian Academy (1930- 1948) and edited its "Year Book" . He was the director of the University Library in Cluj (1936-1947) and for a short while, correspondent member of the Romanian Academy. He is the author of some works about glass painted icons of Romanians in Transylvania, which revealed the cultural value of icons and contributed to the revitalisation of Romanian iconography. His explanations regarding the history of the painting of glass icons were used as a basic bibliography in the subsequent approaches of the theme.

Keywords: glass painted icons, Nicula, folklore, Transylvania.

Cuvinte cheie: icoane pe sticlă, Nicula, folclor, Transilvania.

PRECIZĂRI TELEOLOGICE

Prestigiul universității este prestigiul absolvenților ei. Prestigiul celor din urmă este dat de modul în care, prin ei, învățătura se face faptă, lucrează asupra lumii.

Ion Mușlea este absolvent al Universității din Cluj. Unul dintre amfiteatrele ei îi poartă numele, semn că felul în care și-a folosit

¹ Universitatea *Transilvania* din Brașov.

învățătura a fost apreciat. Prezenta lucrare pune în evidență una dintre dimensiunile lucrării lui de mare folclorist: valorizarea picturii pe sticlă a țăranilor din Transilvania.

ION MUȘLEA. CÂTEVA REPERE BIOGRAFICE

Ion Mușlea (1899- 1966) s-a născut în Rodbavul Făgărașului. A fost fiul învățătorului Candid Mușlea și al Ecaterinei (născută Pitiș). A fost elev al gimnaziului „Andrei Șaguna” din Brașov și licențiat al Facultății de Litere din Cluj (1922). Și-a continuat studiile (1923-1925) la École roumaine de Fontenay-aux-Roses, școala românească de la Paris condusă de Nicolae Iorga. Școala fusese înființată de curând (în 1922) prin decret regal. Rostul ei era să asigure desăvârșirea pregătirii academice pentru absolvenții merituoși ai facultăților umaniste din România. Interesul academic pentru folclor al lui Mușlea s-a conturat în acea perioadă². De atunci datează *Le cheval merveilleux dans l'épopée populaire* (1924), primul său studiu folcloristic, apreciat de academicianul Sextil Pușcariu pentru „cumpătul și spiritul științific prevăzător” cu care a fost elaborat. Pușcariu, pe care Mușlea îl socotea îndrumătorul său, probabil și datorită rădăcinilor lor comune brașovene, l-a avertizat în corespondența pe care au purtat-o asupra pericolelor cercetărilor comparative în folclor: „La studiile folcloristice mi se pare că acest lucru e mai ales important: să știi să-ți înfrânezi fantezia [...] căci nicăieri mai mult decât aici metoda comparativă nu poate duce la alunecări mai primejdioase și la concluzii mai riscante”³, îi scria Pușcariu, încurajându-l în același timp să se gândească la utilitatea unui program riguros de cercetare sistematică în domeniu. *La mort-mariage: une particularité du folklore balkanique* (1925) este celălalt studiu important al lui Mușlea din perioada pariziană. În iunie-iulie 1928 acesta a întreprins o călătorie de studii (finanțată de Ministerul Cultelor și Artelor

² C. TIMOCE-MOCANU: *Sextil Pușcariu și Ion Mușlea în corespondență*, 2015, <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A13550/pdf>, accesat la 03.10.2018.

³ *Ibidem*, 340.

din România) în Europa Centrală și în nordul continentului, cu intenția de a cerceta arhivele și colecțiile muzeelor etnografice.

În 1927 Mușlea a obținut titlul de doctor în etnografie și folclor la Universitatea din Cluj, cu teza *Obiceiul junilor brașoveni*. Era primul doctorat în acest domeniu la Cluj. A fost un doctorat asumat. Ion Mușlea a fost unul dintre marii folcloriști ai școlii clujene.

A organizat și a condus Arhiva de Folklor a Academiei Române (1930-1948), editând cele șapte volume ale *Anuarului* acesteia. A fost bibliotecar și director al Bibliotecii Universitare din Cluj (1936-1947) și colaborator al Muzeului Etnografic al Ardealului. În 1947 a fost ales membru corespondent al Academiei Române. După ce Arhiva de Folklor a fost înglobată în Institutul de Lingvistică și Istorie Literară din Cluj, Mușlea a fost cercetător și apoi șef de secție la institut. A elaborat o mulțime de monografii și studii etnografice.

1. ION MUȘLEA ȘI ICOANELE PE STICLĂ ALE ARDELENILOR

Mușlea a fost un mare folclorist nu doar pentru că a lucrat până la sfârșit în domeniul în care a obținut primul doctorat la Cluj. Mușlea este remarcabil și pentru că a remarcat icoanele pe sticlă ale țăranilor români din Transilvania. A intuit însemnătatea lor în universul spiritualității rurale. Le-a ghicit valoarea culturală și a îndrăznit să le apere, chiar împotriva unor voci cu prestigiu.

A publicat două studii pe tema icoanelor, *Icoanele pe sticlă la românii din Ardeal* (1928), în *Șezătoarea*, și *Pictura pe sticlă la românii din Șcheii-Brașovului* (1929), în *Țara Bârsei*. Le-a prezentat într-o comunicare la Praga în 1928, cu prilejul primului congres al artelor populare. Comunicarea fost publicată la Paris în volumul congresului în 1931, cu titlul *La peinture sur verre chez les Roumains de Transylvanie*⁴. Și-a păstrat interesul pentru icoane și convingerea cu privire la valoarea lor și după

⁴ I. MUȘLEA: *Icoanele pe sticlă și xilogravurile țăranilor români din Transilvania*, Grai și suflet-Cultura națională, București, 1995.

schimbarea regimului politic în România postbelică. Abia în 1995 i-a fost publicată lucrarea din anii '50 *Icoanele pe sticlă și xilografurile țăranilor români din Transilvania* (1995). A alcătuit o valoroasă colecție de icoane, a dorit să înființeze un muzeu al icoanei la Cluj. Proiectul acesta a rămas nefinalizat în contextul postbelic puțin favorabil artei religioase, dar Mușlea a donat o parte din colecție muzeului Național de Istorie a Transilvaniei, susținând astfel parcursul icoanelor ardelenesti pe sticlă spre o largă recunoaștere.

2. POVESTEA ICOANELOR PE STICLĂ

„Până acum 40-50 de ani, casele românești din satele Transilvaniei erau împodobite cu numeroase icoane colorate aprins, înghesuite câte cinci-șase. Alteori chiar zece sau mai multe, pe același perete [...]. Culorile acelea tari, dar atrăgătoare, erau ale icoanelor pe sticlă: o adevărată mândrie a artei țăranilor români din Transilvania”, scrie Mușlea la începutul lucrării *Icoanele pe sticlă și xilografurile țăranilor români din Transilvania* (1995)⁵.

Apariția icoanelor pe sticlă în Transilvania este legată, arată acesta, de icoana Maicii Domnului din biserica mănăstirii de la Nicula. Icoanei, pictată pe lemn de preotul Luca din Iclod în 1681⁶, i s-a dus vestea că a lăcrimat în 1699 (sau în 1694) timp de 26 de zile, începând din 16 februarie⁷. Nicula a devenit loc de pelerinaj, a apărut și a crescut repede cererea pentru reproduceri ale icoanei. Primele reproduceri pe sticlă au fost vândute, consideră Mușlea, de către comercianți veniți dinspre vestul Europei, apoi chiar de către călugării mănăstirii. Pictura pe sticlă era deja răspândită în zonele muntoase ale Europei Centrale, „în Alsacia, Bavaria, Elveția, Tirol, Austria de Sus, apoi Boemia, Moravia și Slovacia, precum

⁵ *Ibidem*, 7.

⁶ G. RUGGERI: *Icoanele pe sticlă din Sibiel*, Arti Grafiche La Moderna, Roma, 2008.

⁷ *Ibidem*.

și la guralii din Tatra”⁸. Teritoriul românesc, în principal Transilvania, este cea mai de est regiune europeană unde s-a lucrat pictură pe sticlă, arată Mușlea, într-un demers de ancorare europeană a folclorului românesc asemănător celui din studiile despre snoava femeii necredincioase⁹. Localnicii din Nicula s-au dumirit curând că, în loc să cumpere de la alții icoane pe care să le atârne spre Răsărit în casele lor, pot învăța chiar ei să picteze icoanele Maicii Domnului sau ale altor sfinți. Maria Chifor, informatoarea lui Mușlea care picta încă în 1928, știa că iconarii „au furat meșteșugul de la călugării vechi”¹⁰. În scurt timp, Nicula a devenit un sat de pictori.

Excedentul de icoane pictate i-a forțat pe pictori să plece să și le vândă (drept „făcute la mănăstire”, pentru plus de prestigiu și plus de câștig), tot mai departe în Transilvania. Unii dintre ei, înțelegând că ar avea vad bun și mai mare succes departe de casă, unde mai toată lumea picta, s-au așezat pe Valea Sebeșului (Laz, Lancrăm), în Mărginimea Sibiului (Săliște, Poiana Sibiului), în Țara Făgărașului și în Țara Bârsei. Au căutat locuri aproape de păduri, ca să își poată pregăti glaja, sau aproape de glăjăriile funcționale deja. Așa au apărut centrele de iconari de-a lungul drumului spre Brașov.

Iconarii din Transilvania foloseau pensule și „farbe” de la oraș (pe care și le preparau apoi după nevoi; în 1928 informatoarea lui Mușlea nu își amintea să se fi folosit demult culori vegetale), foiță de aur și, uneori, hârtie argintată. Desenau cu „condeie” făcute de ei din firele lungi și fine de păr din coada pisicii, după tipare (sau *izvoade*, în Șcheii Brașovului) proprii sau moștenite, conturare liber sau prin decalc pe hârtie groasă.

⁸ I.MUȘLEA: *Icoanele*, op.cit., 9.

⁹ D. SOREA: Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă și unitatea culturală în diversitate, în A. BUZALIC, C.D. LUNCAN, I.M. POPESCU (ed.), *Identitate națională și spirit european*, presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, 337-352.

¹⁰ I.MUȘLEA: *Icoanele*, op.cit., 38.

La Nicula și în Șchei icoanele se lucrau în ateliere mari, în producție de serie, arată Mușlea¹¹. În Șchei câțiva lucrători (trei, cinci) terminau și douăzeci de icoane pe zi, pe care le vindeau în zi de târg țăranilor din Țara Bârsei, din Vlădeni și Dumbrăvița¹², care umblau mai departe să le vândă în partea aceea de Transilvanie.

În celelalte centre producția de icoane s-a rafinat, fiind esențial legată de un meșter iconar virtuoz și cunoscut, care primea direct comenzi pentru icoane. Așa au fost Ioan Pop din Făgăraș, Savu Moga din Arpașu de Sus, Matei Țâmforea din Cârțișoara, meșterii din familiile Costea din Lancrăm și Poienaru din Laz. Acolo sunt, consideră Mușlea, mai vizibile influențe bizantine și grecești, dar și catolice. Mai mult sau mai puțin dramatic, toate centrele au fost afectate de schimbări ale generațiilor de iconari. În unele cazuri asta a însemnat scăderea semnificativă a calității icoanelor, moștenitorii tiparelor mulțumindu-se să le folosească iar și iar, cu tot mai puțină înțelegere pentru compoziție și cu tot mai mică acuratețe a desenului. În alte centre schimbarea de generație a însemnat modificare a stilului și/ sau a tehnicii. Din aceste motive icoanele pot impresiona privirea în așa de diferite feluri.

Mușlea¹³ indică cele mai răspândite subiecte ale icoanelor pe sticlă: Maica Domnului cu Pruncul, în continuarea prestigiului icoanei de la Nicula, Maica plângând Răstignirea (sau *Precista Jalnică*), apoi Iisus, în diferite contexte evanghelice (Botezul, Intrarea în Biserică, Intrarea în Ierusalim, Cina cea de Taină, Răstignirea, Învierea), binecuvântând sau tronând și în spectaculoasa reprezentare ca Teasc mistic, cu coarda de viță-de-vie ieșindu-I din trup, sfinții (Gheorghe, Haralambie, Ilie, Nicolae, Constantin și Elena, Ioan Botezătorul, Dumitru, Petru și Pavel, Arhanghelii, Paraschiva), uneori la Masa Raiului, Adam și Eva. Pentru fiecare dintre aceste subiecte, iconarii au găsit modalitățile potrivite,

¹¹ I.MUȘLEA: *Icoanele*, op.cit.

¹² E. BĂJENARU: *Icoane și iconari din Țara Făgărașului. Centre și curente de pictură pe sticlă*, Oscar Print, București, 2012.

¹³ I.MUȘLEA: *Icoanele*, op.cit.

uneori surprinzătoare de adecvare. Sfinții cei mai populari sunt și cei cărora românii le-au atribuit trăsături locale specifice: Sf. Gheorghe conduce primăvara și Sf. Dumitru toamna, Sf. Haralambie alungă ciuma, Sf. Ilie stăpânește ploile, Sf. Nicolae aduce noroc (sic!), Sf. Paraschiva are cele mai multe biserici de hram în sudul Transilvaniei. Una sau mai multe icoane ale Maicii Domnului se aflau în fruntea foilor de zestre ale ardelențelor, arată Mușlea¹⁴.

3. MUȘLEA, APĂRĂTOR AL ICOANELOR

Simion Bărnuțiu compara limba română sub povara barbarismelor cu „Madona lui Rafael unsă cu culori mestecate de pictorii de Nicula”, amintește Mușlea¹⁵. Pentru Gheorghe Barițiu icoanele pe sticlă „sunt mai prejos de orice critică”¹⁶. Eminescu împărtășea această părere, considerându-le „foarte primitive... combătute chiar de unii episcopi din Transilvania care se sileau a introduce chipuri ceva mai bine făcute, pentru a deprinde ochii cu forme corecte”¹⁷, mai arată Mușlea. Nicolae Iorga a fost și mai puțin îngăduitor, citat de folcloristul clujean atribuia icoanelor transilvănene „preț mic, care e însă prea mare pentru strașnica lor urâciune”¹⁸.

Dar Nicolae Tonitza, semnalează Mușlea, e de cu totul altă părere. Icoanele sunt de „un pitoresc nou cu mult superior, ca rafinament zugrăvicesc, atâtor celebre vitralii străine: toate aceste daruri sărbătorești pe care mâna unui umil clăcaș le-a așternut acolo pentru bucuria creștină a semenilor săi”¹⁹. La fel Lucian Blaga, crescut în Lancrămul iconarilor. „Mi-aduc aminte de ochii tăi.../ Și de meșteșugul blând cu care

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, 17.

¹⁶ apud I.MUȘLEA: *Icoanele*, op.cit., 17.

¹⁷ apud I.MUȘLEA: *Icoanele*, op.cit., 17.

¹⁸ apud I.MUȘLEA: *Icoanele*, op.cit., 17.

¹⁹ apud I.MUȘLEA: *Icoanele*, op.cit., 18.

zugrăveai/ Sfinți atât de fragezi, / Parcă veneau de-a dreptul din lună.../ Erai prieten cu toate minunile...”, scria acesta în *În amintirea țăranului zugrav*. Iar pentru Ion Minulescu icoanele pe sticlă (din Țara Oltului, din expoziția organizată la București în 1933, după campania de teren a lui D. Gusti) erau „o adevărată sărbătoare a ochilor”²⁰. Sensibilitatea artistică reconfigurată după război deschidea calea către perceperea corectă a icoanelor și către înțelegerea legăturilor lor cu felul de a fi al țăranilor care le produceau și al celor cărora le erau destinate. Mușlea, care îi recunoaște lui Romulus Vuia meritul a de a fi adus icoane la Muzeul Etnografic din Cluj încă din 1928, a folosit aprecierile ca argumente pentru impunerea propriei raportări apreciative la icoanele pe sticlă. Interesul pentru icoanele din Drăguș al pictoriței Lena Constante din grupul lui Dimitrie Gusti l-a bucurat suplimentar pe Mușlea²¹.

4. ICOANELE CARE ATÂTA I-AU PLĂCUT LUI MUȘLEA

Mușlea enumeră caracteristicile icoanelor bune de la Nicula: „stângăcia, simplitatea și primitivismul desenului; compoziția sumară sau redusă la extrem, chenarul influențat de ornamentica populară; bogăția, intensitatea culorilor și sinceritatea sentimentului. Suntem în prezența unei piese care-ți dă impresia de elementar, de autentic popular și de frumusețe rustică” [...]. Desen stângaci, dar sugestiv, perspectivă copilărească, compoziție simplificată la extrem și culori violente, însă atrăgătoare, iată tot atâtea elemente care exprimă arta sinceră, necultivată a țăranului zugrav”²².

Icoana pe sticlă, așa cum se configurează în lucrările lui Mușlea, e expresie a sufletului țăranului transilvănean. În ea iconografia răsăriteană se îmbină cu o tehnică venind din Europa Centrală și cu înțelepciunea de

²⁰ Apud I.MUȘLEA: *Icoanele, op.cit.*, 18.

²¹ Apud I.MUȘLEA: *Icoanele, op.cit.*, 18.

²² I.MUȘLEA: *Icoanele, op.cit.*, 21-22.

viață a locului. Unele dintre icoane pot fi considerate urâte, nu fără motiv au fost privite multă vreme critic. Dar urâtenia lor nu este constitutivă. E vorba mai degrabă de degradarea producției în atelierele unde meșterul a murit și tiparele au fost folosite mai departe fără pricepere și fără ca cel ce trage contururile să mai înțeleagă ce desenează (sau *urzește*- în Șchei, sau *face făptura*- la Nicula) de fapt.

În cazul altora, lentila expresionistă a preschimbat aparenta lor urâtenie în cu totul altceva, pe care Tonitza și Mușlea și Lena Constante l-au văzut. Educarea expresionistă a privirii a deschis accesul către nivelurile mai de profunzime ale semnificației icoanelor.

În unele dintre ele este evidentă apetența pentru arhetip. Este vorba mai ales despre icoane de Nicula și despre icoane de serie ale șcheienilor, nu despre producții ale marilor meșteri iconari. În cazul și din cauza utilizării repetate a tiparelor, în icoanele de serie pare a se fi produs o descărcare de materialitate care î-l sugerează pe Brâncuși: o îndepărtare a oricărui surplus, până când formă nu mai ia decât ideea.

Icoanele de meșter sunt în alt fel frumoase. Acolo este vorba despre acuratețea liniei, despre simțul culorilor și despre sânguință.

Revenind la Mușlea, acesta a cercetat și a atras atenția cu instrumentele folcloristului asupra picturii țărănești pe sticlă, căreia a îndrăznit să îi ia apărarea. Lucrările lui au fost consultate în pregătirea altor lucrări despre icoane, sunt considerate parte a biografiei principale a temei.

Juliana și Dumitru Dancu au adunat un număr impresionant de reproduceri ale icoanelor, pe care le-au grupat pe centre de proveniență (folosind și completând lista lui Mușlea), evidențiindu-le particularitățile²³.

Într-o lucrare de mici dimensiuni, *Icoanele pe sticlă din Sibiel* (2008), Giovanni Ruggeri²⁴ a detaliat importanța sticlei produse în mici

²³ J. DANCU, D. DANCU: *La peinture paysanne sur verre de Roumanie*, Meridiane, București, 1979.

²⁴ G. RUGGERI: *Icoanele*, op.cit.

manufacturi (*glaja*), care prin neregularitățile sale creează efecte impresionante de lumină, și a pus în evidență câteva soluții surprinzătoare adoptate de iconari: la Cina cea de Taină se poate întâmpla să participe doar patru apostoli, pentru că doar atâția încap în icoană, funia care mărginește scena icoanei redă simplu cele două naturi ale lui Iisus, Maica Domnului și Iisus stau cu încă doi sfinți la Masa Raiului și altele. Ruggeri este impresionat deopotrivă de monumentalitatea icoanelor de pe Valea Mureșului sau Șchei și de insistența iconarilor făgărășeni să-i îmbrace pe bogații răi în haine unguști.

În *Icoane pe sticlă din patrimoniul Muzeului Astra Sibiu – Colecția Cornel Irimie* (2010) Olimpia Coman-Sipeanu²⁵ a dezvoltat ideea sorgintei europene a icoanelor transilvănene. Acestea au beneficiat de poziționarea centrelor de pictură pe liniile de circulație a temelor culturale dinspre Europa centrală, pe care le-au valorificat cu mijloacele proprii de exprimare artistică. „Ceea ce s-a petrecut în pictura de icoane pe sticlă din Transilvania a fost, până la urmă, o asimilare creatoare, originală și autentică și nu o imitație modestă a unor modele”, notează aceasta²⁶, semnalând prezența icoanelor pe sticlă și în Maramureș, Bihor, Hațeg, Cluj, Banat, Bucovina. Întâi apotropaice și apoi cu rol de podoabă, icoanele și-au găsit locul firesc în casele țăranilor, în acord cu mobilierul lor pictat, cu ceramica și țesăturile lor, mai arată autoarea: „Așezate, de obicei, pe peretele de la Răsărit, icoanele au devenit centrul de greutate al interiorului, nu numai din punct de vedere sacru, ci și estetic”²⁷.

Cu apetența pentru detalii a istoricului, Elena Băjenaru amintește în *Icoane și iconari din Țara Făgărașului. Centre și curente de pictură pe sticlă* (2012)²⁸ că icoanele din Țara Făgărașului au fost strânse la Sâmbăta de Sus în 1986, că icoanele pe sticlă scoase din bisericile vechi de lemn nu au mai

²⁵ O. COMAN-SIPEANU: *Icoane pe sticlă din patrimoniul Muzeului Astra Sibiu – Colecția Cornel Irimie*, Astra Museum, Sibiu, 2010.

²⁶ O. COMAN-SIPEANU: *Icoane*, op.cit., 18.

²⁷ O. COMAN-SIPEANU: *Icoane*, op.cit., 19.

²⁸ E. BĂJENARU: *Icoane*, op.cit.

fost aduse la loc în bisericile noi din piatră, ca la Feldioara, unde icoane ale lui Ioan Pop de Făgăraș au rămas uitate în podurile sătenilor), că influențele catolice sesizate de Lena Constante în pictura celui din urmă era justificată, pictorul fiind greco-catolic, că Precista Jalnică, prin reprezentarea Răstignirii se dovedește tot de influență catolică.

Într-un volum colectiv coordonat de Jan Nicolae²⁹, autorii evidențiază tot felul de linii de ucenicie ce leagă între ei meșterii iconari renumiți ai Transilvaniei. De exemplu, familia Poienarilor din Laz se trage dintr-un prim meșter, Sava Poienaru (de la care s-a păstrat o icoană din 1800), venit dinspre Poiana Sibiului, iar Ioan Morar, iconarul din Mărginime școlit la Viena a fost ucenic al Poienarilor, arată una dintre autoare³⁰. În producția de icoane s-a înregistrat o trecere de la creația anonimă la creația individualizată și apoi, de la aceasta, la creația de serie, arată altul³¹, atrăgând atenția și asupra faptului că doar în Transilvania pictura pe sticlă este din punct de vedere iconografic bizantină și că doar aici, diferit de centrul Europei, se utiliza foiță de aur, responsabilă de un „efect fastuos și ireal”³²

CONCLUZII: ICOANELE PE STICLĂ, SURSĂ DE BUCURIE

În toate aceste lucrări și în multe altele, Mușlea e fundament al argumentării.

Pe temelia studiilor lui Mușlea s-a produs revitalizarea interesului pentru icoanele pe sticlă. Când este exploatat responsabil, acest interes

²⁹ J. NICOLAE (ed.): *Icoana transilvăneană pe sticlă între devoțiune populară și patrimoniul cultural*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2016.

³⁰ I. RUSTOIU: Moștenirea iconografică a Poenarilor, în J. NICOLAE (ed.), *Icoana transilvăneană pe sticlă între devoțiune populară și patrimoniul cultural*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2016, 13-26.

³¹ I.S. LAZĂR: Icoanele pe sticlă- ipostaze ale teo-antropologiei populare, în J. NICOLAE (ed.), *Icoana transilvăneană pe sticlă între devoțiune populară și patrimoniul cultural*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2016, 79-112.

³² I.S. LAZĂR: *Icoanele*, op.cit., 92.

asociază rezultate spectaculoase, chiar în cazul pictorilor copii. La Brașov, la Școala de Arte și Meserii „Tiberiu Brediceanu” există un curs de Iconografie. Două participante la curs, Raluca Șerban³³ și Nicoleta Moraru³⁴, profesoare de religie, au înființat cercuri de pictură în școlile lor (lângă Brașov, în Săcele și Codlea) și interesul copiilor pentru icoane le-a depășit așteptările. Iconarii copii au obținut tot felul de premii, inclusiv la Olimpiada „Meșteșuguri artistice tradiționale”. Copiii au venit și au rămas să facă ceva ei, cu mâinile lor și, mai ales, cu bucurie.

De bucuria aceasta, îmbucurătoare, este un pic responsabil și Mușlea, care a îndrăznit să creadă acum mulți ani că icoanele țăranilor transilvăneni sunt valoroase.

În anexă sunt reproduse câteva icoane, grupate după zona/ centrul de proveniență sau după autor. Mai jos sunt câteva informații cu privire la temele icoanelor, la colecția în care acestea se găsesc și/ sau la lucrarea de unde provine reproducerea acestora:

Nicula

1. Maica Domnului cu Pruncul, Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu
2. Maica Domnului cu Pruncul, Muzeul Satului și de Artă Populară, București
3. Maica Domnului cu Pruncul, Muzeul Brukenthal, Sibiu
4. Precista Jalnică, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*
5. Adormirea maicii Domnului, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*
6. Masa Raiului, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*
7. Învierea, Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu
8. Iisus, vița vieții (Teasc mistic), J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*
9. Rugăciunea din Grădina Ghetsemani, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*

³³ <http://www.saceleanul.ro/un-proiect-deosebit-la-sacele-icoana-parte-sufletului-meu/>

³⁴ <https://codlea-info.ro/ruga-de-copil-expozitie-de-icoane-pe-sticla-in-muzeul-codlei/>

10. Sf. Gheorghe, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*
11. Sf. Împărați Constantin și Elena, Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu
12. Sf. Ilie, Muzeul de Istorie Sighișoara

Șcheii Brașovului

13. Maica Domnului cu Pruncul, Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu
14. Maica Domnului cu Pruncul, Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu
15. Nașterea Domnului, Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu
16. Iisus, vița vieții (Teasc mistic), Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu
17. Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil, Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu
18. Sf. Gheorghe, Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu
19. Sf. Gheorghe, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*
20. Precista jalnică, Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu

Țara Făgărașului

21. Precista Jalnică, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*
22. Precista Jalnică, http://www.icoane-vultur.ercomp.net/files/index_ro.html
23. Precista Jalnică, Muzeul de icoane pe sticlă „Pr. Zosim Oancea” Sibiel
24. Sf. Gheorghe, Muzeul Olteniei Craiova
25. Sf. Haralambie (posibil autor Savu Moga), Muzeul Satului și de Artă Populară, București
26. Învierea (posibil autor Ioan Pop), Muzeul Civilizației Transilvane ASTRA, Sibiu

27. Sf. Treime, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*

28. Sf. Ilie, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*

Savu Moga, iconar din Arpașu de Sus

29. Intrarea Maicii Domnului în Biserică, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*

30. Precista Jalnică, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*

31. Precista Jalnică, Muzeul de icoane pe sticlă „Pr. Zosim Oancea” Sibiel

32. Sf. Gheorghe, J. Dancu și D. Dancu, *La peinture...*

ANEXA: ICOANE PE STICLĂ DIN TRANSILVANIA

Nicula



1



2



3



4



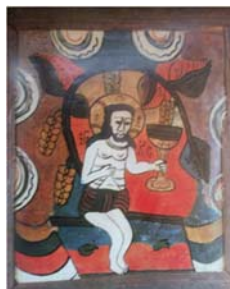
5



6



7



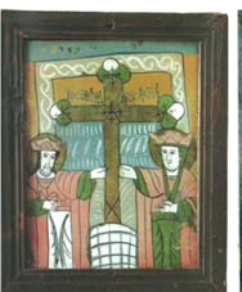
8



9



10



11



12

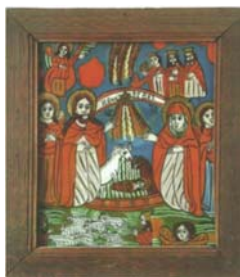
Șcheii Brașovului



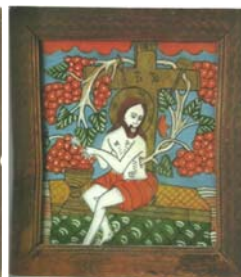
13



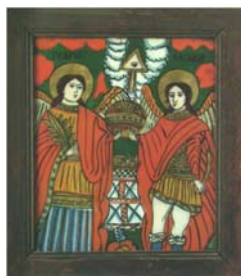
14



15



16



17



18



19



20

Țara Făgărașului



21



22



23



24



25



26



27



28

Savu Moga, iconar din Arpașu de Sus



29



30



31



32

DESPRE IMAGINEA LUI DUMNEZEU. O PERSPECTIVĂ ANTI-IDOLOGICĂ

DANIEL CORNELIU ȚUPLEA

Zusammenfassung: *Über das Gottesbild. Eine Gegen-Götzen Perspektive.*

In den vorliegenden Aufsatz sind wir von der zentralen Frage Nietzsches geleitet, und zwar, ob *Gott tot ist*? Diese Problematisierung öffnet zwei Fragens-Perspektiven: 1. Ob die philosophische Gottesvorstellung tot ist. 2. Ob die religiöse Erfahrung, die das Gottesbild gründet, tot ist. In dem ersten Teil der Arbeit wird die Entwicklung des Gottesbildes in der jüdisch-christlichen Tradition thematisiert, um zu zeigen *warum* die Gottesvorstellung in der Philosophie an Bedeutung eingebüßt hat. In dem zweiten Teil der Arbeit werden die Vorteile der Kampf gegen den Götzendienst als Hauptthema der religiösen Erfahrung geklärt, um zu zeigen, *warum* es heutzutage noch sinnvoll ist, Gott an die Taten und nicht an Denkvorstellungen zu binden.

Schlüsselbegriffe: Christentum, Judentum, religiöse Vorstellungen, Illusion, Glück, Glauben, Götzen, Gottesbild, religiöse Erfahrung, Götzendienst, Entfremdung, Ideologie, Gerechtigkeit

Cuvinte cheie: creștinism, iudaism, reprezentări religioase, iluzie, fericire, credință, idoli, imaginea lui Dumnezeu, experiență religioasă, idolatrie, înstrăinare, ideologie, dreptate.

INTRODUCERE

Dezbaterea cu privire la „moartea lui Dumnezeu” constituie tema centrală și, în același timp, punctul de plecare al cercetării noastre. Friedrich Nietzsche a folosit pentru prima dată această expresie în anul

1882, în partea a treia a cărții apărute sub titlul de *Știința voioasă*¹. La prima vedere, sentința lui Nietzsche „Dumnezeu este mort” pare a fi o opinie personală a unui ateu. Din această perspectivă, o simplă analiza a practicii religioase de astăzi – credincioși care merg la biserică și cred în Dumnezeu – infirmă această ipoteză. Pe mai departe, este de notorietate faptul că Nietzsche a înnebunit. Prin urmare, în mod legitim, am putea afirma următoarele: expresia lui Nietzsche „Dumnezeu este mort” nu reprezintă altceva decât o opinie a unui om părăsit de sănătate, în cazul de față, de cea mentală.

Putem lichida atât de ușor această chestiune filozofică? Este această expresie doar o opinie personală a lui Nietzsche? Dacă încadrăm gândirea lui Nietzsche, așa cum o face Martin Heidegger, în interiorul istoriei gândirii occidentale determinată metafizic, această expresie aduce la lumină acel ceva mereu *spus dar nerostit*². Dacă urmărim sugestiile lui Martin Heidegger, atunci această sentința a lui Nietzsche redă ultimul cuvânt al metafizicii³, mai precis este vorba de dezvelirea esenței nihiliste a gândirii filozofice întemeiată metafizic (logica acestei istorii) și faza finală a acestei istorii (sfârșitul metafizicii)⁴.

Din perspectiva fazei finale a istoriei metafizicii putem afirma că sentința lui Nietzsche *Gott ist tot* este un eveniment ce caracterizează nihilismul din secolul al XIX-lea și care, prin forța evenimentelor declanșate, se maturizează pe deplin în secolul al XX-lea. Una din manifestările nihilismului european constă în discreditarea valorilor tradiționale și în mod special a valorilor religioase. Nietzsche explică sentința „Dumnezeu este mort” la începutul cărții a cincea din *Fröhliche Wissenschaft* astfel; că credința în Dumnezeul creștin a devenit imposibilă

¹ Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, nr. 125, Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (KSA 3), dtv. München 1999.

² Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in Holzwege, Klostermann, Frankfurt am Main 1972, 196.

³ Cfr. Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, (193-247).

⁴ Cfr. Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, (193-247).

(unglaublich).⁵ Iar cu această expresie Friedrich Nietzsche anunță un eveniment esențial al istoriei gândirii occidentale. Acest eveniment „scandalos” depășește nivelul de înțelegere al acelor care se simt încă legați de o lumea veche ancorată în platonism. Pentru aceștia din urmă, acest eveniment este inacceptabil și de neînțeles. Totuși, „cel mai mare eveniment recent, și anume că Dumnezeu a murit”⁶ începe să arunce primele umbre asupra Europei și asupra convingerilor ce stau la baza moralei occidentale⁷. Astfel, putem spune că în această sentință a lui Nietzsche putem identifica o semnificație nihilistă a ateismului modern.

Mai rămâne de lămurit ce semnificația primește, în gândirea lui Nietzsche, cuvântul Dumnezeu. Această expresie nu reprezintă doar Dumnezeul creștin, ci și lumea suprasensibilă a platonismului. Este vorba de Dumnezeu și de ideile divine ca temei și scop al lumii sensibile. Pentru Nietzsche, care privește critic platonismul gândirii occidentale, lumea suprasensibilă este lumea valorilor și idealurilor ce determină în mod represiv lumea sensibilă. Prin urmare, expresia *Gott ist tot* nu înseamnă altceva decât faptul că lumea metafizică interpretată ca temei al vieții sensibile este pe sfârșite. Cu alte cuvinte, lumea suprasensibilă nu mai are puterea de a determina și orienta viața lumească⁸. Printre urmările acestei constatări putem enumera: declinul creștinismului, ateismul, revolta maselor, avântul modelului tehnico-informațional și domnia acestuia asupra vieții cotidiene. Dar alături de aceste manifestări „de fațadă” ale nihilismului ar trebui să pomenim și ireligiozitatea (*Gottlosigkeit*).

Dacă ne îndreptăm din nou atenția asupra expresiei lui Nietzsche *Gott ist tot* după clarificările pomenite anterior, putem reformula chestiunea cu privire la moartea lui Dumnezeu din două perspective. 1. Și-a pierdut doar reprezentarea ideii despre Dumnezeu, așa cum apare

⁵ Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, (Af. nr. 343), în KSA 3.

⁶ Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, (Af. nr. 343), în KSA 3.

⁷ Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, (Af. nr. 343), în KSA 3.

⁸ Cfr. Pöltner G., *Nihilismus – Grundzug der abendländischen Metaphysik?*, în „Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel”, Leipzig 2001 (119-135).

ea în tradiția filozofică a gândirii occidentale (în special în platonism), puterea de a declanșa dezbateri și de a determina, pe cale de consecință, viața cotidiană în ansamblu? 2. Este experiența spirituală a omului religios, pe care, până la urmă, se fundează și reprezentarea ideii de Dumnezeu, moartă?

Intuitiv, la prima întrebare răspunsul este afirmativ, la cea de-a doua întrebare răspunsul este negativ. În continuare suntem preocupați să înțelegem *de ce* în tradiția occidentală reprezentarea ideii de Dumnezeu și-a epuizat forța speculativă? Înainte de a răspunde la această chestiune suntem nevoiți să apelăm la patrimoniul religios socio-cultural pe care s-a clădit cultura occidentală.

1. EVOLUȚIA IMAGINII LUI DUMNEZEU

Intenția noastră este de a obține o privire de ansamblu asupra evoluției imaginii lui Dumnezeu așa cum apare aceasta în tradiția iudeo-creștină. În acest scop ne sprijinim pe ipoteza de lucru a lui Erich Fromm din opera *Ihr werdet sein wie Gott*⁹. Autorul supune dezbaterii o convingere comună și anume; că ideile și conceptele care se raportează la fenomene psihice au o evoluție strâns legată de experiența spirituală a omului. Prin urmare, dezvoltarea, schimbarea sau dispariția ideilor este strâns legată de experiența și de evoluția vieții spirituale a omului și evident, de contextul istoric. Durata conceptelor și puterea acestora de a determina viața colectivității în care apar și, nu în ultimul rând, destinul comun dintre concepte și viața comunității sunt similare vieții omului. Mai precis, conceptele, asemeni vieții omului, apar, se dezvoltă, se schimbă și mor.

Așadar, pentru a cuprinde și înțelege conceptele, în durata și devenirea acestora, este necesar să le menținem legate de experiență. Experiențele spirituale, transmise din generație în generație, constituie

⁹ Fromm E., *Ihr werdet sein wie Gott* (Deutsch von Liselotte und Ernst Mickel) Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1980.

tezaurul cultural ce oglindește atât sensul și semnificația cuvintelor, cât și motivul apariției și duratei acestora. Evident, experiențele spirituale privesc atât viața individuală cât și viața colectivă și implicit regulile care derivă din aceste experiențe și care, pe cale de consecință, reglează relațiile intra-umane.

Destinatarul patrimoniului spiritual, cu alte cuvinte, omul – care pe parcursul vieții suportă transformări, se schimbă și evoluează – are sarcina de a privi critic acest tezaur (noi suntem interesați de evoluția imaginii lui Dumnezeu ce se dezvoltă și crește odată cu omul). Nu doar omul ci și ideile ce însoțesc și determină experiența spirituală a acestuia suportă transformări. Ca să înțelegem mai bine acest lucru apelăm la un exemplu; un copil la vârsta de șapte ani care se adresează mamei cu expresia *te iubesc* are o semnificație strâns legată de experiența copilului la vârsta respectivă. Ulterior, după ce copilul se dezvoltă și devine om, aceeași expresie – *te iubesc* – adresată iubitei sale are o altă semnificație.¹⁰

Când conceptul este rupt de experiență se produce o *înstrăinare*. Prin urmare, noțiunea pierde din propria sa realitate și devine un concept artificial al spiritului uman. Apare ficțiunea, mai precis o reprezentare ce nu are corespondență în realitate. Experiența ideii devine ideologie care, în ultimă instanță, își asumă rolul de a înlocui realitatea vieții concrete. Istoria devine astfel o istorie a ideologiei ruptă de istoria concretă a omului. Dar, să ne oprim strict asupra evoluției ideii de Dumnezeu atestată de experiența omului.

Pe de o parte, ideea de Dumnezeu este condiționată istoric și, pe de altă parte, corespunde unei experiențe interioare. Conceptul de Dumnezeu a fost condiționat de structura istorică socio-politică, în speță de *forma de guvernare* în care regele sau conducătorul posedau puterea absolută. Ideea de Dumnezeu, binele suprem și valoarea absolută sunt noțiuni condiționate de contextul social, de cultură, de modelul gândirii,

¹⁰ Cfr. Fromm E., *Ihr werdet sein wie Gott*, 18.

de clasele sociale și nu în ultimul rând, de interpretarea puterii politice (absolute).

Progresul – tehnic, științific, al ideilor politice sau religioase – include în propria-i desfășurare formarea de ideologii. În mod curent, prin ideologie înțelegem totalitatea ideilor sau conceptelor care reflectă interesele unui grup sau clase sociale și care servește la consolidarea sau după caz, la schimbarea relațiilor economico-sociale. Ideologiile odată consolidate sunt apărute și ulterior dominate de un „sistem” birocratic. Este evident faptul că și reprezentarea ideii de Dumnezeu aparține acestei dinamici ideologice.¹¹

Reprezentarea și evoluția ideii de Dumnezeu este o achiziția a naturii umane. Această achiziție este foarte bine reflectată în tradiția iudaică. Biblia este un patrimoniu nepuizabil al istoriei religioase a umanității și, în același timp, temeiul marilor religii (creștinism și iudaism – doar Vechiul Testament). Textul biblic a exercitat o influență inconfundabilă nu doar asupra istoriei și civilizației omului occidental, ci și asupra civilizației mondiale. Tradiția religioasă iudeo-creștină ne ajută să descoperim, pe de o parte, evoluția ideii de Dumnezeu și, pe de altă parte, un model de comportament și de acțiune a omului. Mai precis, în acest patrimoniu găsim un model de eliberare a omului de iluzii, de idoli și de frică. Eliberare ce coincide cu regăsirea propriului sine. Experiența religioasă este calea pentru regăsirea propriului sine și a legăturii cu Dumnezeu.

Să exemplificăm: animalul trăiește în armonie cu natura. În paradis, conform viziunii profetice, omul se identifică cu natura. Odată cu rebeliunea (păcatul originar), un act de nesupunere, omul devine conștient de propriul sine și astfel lumea devine *acel ceva* străin de propriul sine. Omul, spre deosebire de animal, prin forța rațiunii este

¹¹ Util din acest punct de vedere este să subliniem diferența dintre creștinism (*Christentum* – forma istorică, politico-dogmatică a instituției bisericești) și creștinătate (*Christlichkeit* – viața creștină). Cfr. Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*.

capabil să depășească natura și lumea înconjurătoare.¹² Omul devenit conștient de propria-i viață și de limitele acesteia. Astfel omul devine conștient de ruptura dintre el și natură. Recunoașterea acestei rupturi aduce la dezvoltarea sentimentului de neputință și neajutorare.

Sentimentul de *neajutorare* al omului față de natură, destin și conviețuire culturală, alimentează rădăcina religioasă a individului. Religia oferă omului credincios protecție. Practica de depășire a contingentului, manifestată în ritul religios, oferă omului protecție atât față de angoasele interioare cât și față de pericolele exterioare (natură și relații intra-umane). Speranța unei vieți fericite în lumea de dincolo are rolul de a *compensa* neajunsurile vieții intramondane și de a ușura suferința adusă de moarte.

Din perspectiva reprezentării profetice, omul în procesul istoric își descoperă și dezvoltă propriul potențial (omul este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu). Pe cale de consecință *imitatio Dei*, este calea prin care omul ajunge la o nouă armonie cu oamenii, cu natura¹³ și cu Dumnezeu. Calea pentru restabilirea armoniei din perspectiva experienței spirituale a omului este practicarea dreptății și iubirii, pentru că, în acest mod, omul se apropie de Dumnezeu care este drept și iubitor de oameni.

În tradiția cultural-religioasă iudaică ne sunt dezvăluite mai multe etape istorice ale evoluției imaginii lui Dumnezeu. Pe prima treaptă a dezvoltării istorice găsim un Dumnezeu privit din prisma unui conducător (stăpân) absolut. În acest demers urmează schema conceptuală oferită de Erich Fromm în opera sa *Ihr werdet sein wie Gott*¹⁴. Pe prima treaptă a evoluției ideii de Dumnezeu găsim imaginea a unui Dumnezeu creator al naturii și al omului. La început ne familiarizăm cu imaginea unui Dumnezeu interpretat ca fiind un stăpân absolut și care, evident,

¹² Cfr. Fromm E. *Jenseits der Illusion*, dtv., München 2006, 64.

¹³ Cfr. Fromm E. *Jenseits der Illusion*, dtv., München 2006, 64.

¹⁴ Fromm E., *Ihr werdet sein wie Gott*, Rowohlt, Hamburg 1980, 18-54.

dacă este nemulțumit, poate să distrugă tot ceea ce a creat (Potopul descris în Geneză – după cum bine știm, Noe găsește înțelegere în fața lui Dumnezeu). Dumnezeu acționează arbitrar. La fel acționează un „șef de trib” conform voinței și plăcerii proprii.

O contrapondere la Dumnezeu Absolut este omul ca potențial rival (creatura este un rebel ce poartă în sine potențialul divin). Omul ar putea să devină Dumnezeu dacă mănâncă din pomul cunoașterii (înțelepciune) și al vieții (viață eternă). Primul pas al rebeliunii a fost făcut de Adam și de Eva. Pe cale de consecință omul a fost alungat din Paradis.

Primul act al omului este unul de rebeliune și nesupunere, ce coincide, din perspectiva experienței spirituale, cu începutul istoriei omului și a libertății acestuia.

Pasul ulterior al *alianței* dintre Dumnezeu și om este un eveniment hotărâtor al dezvoltării ideii religioase iudaice. Ia naștere ideea de *libertate*. Acest eveniment de o însemnătate crucială deschide omului calea către o *eliberare* chiar și față de creator. Odată cu încheierea *alianței* Dumnezeu nu mai apare în postura stăpânului absolut. Dumnezeu și omul devin parteneri. Dreptatea și iubirea normează acest parteneriat. Acest nou raport este ilustrat de intervenția lui Avraam pentru Sodoma și Gomora (Geneză 18-19). Omul profită de cunoașterea binelui și a răului pentru a contesta, în numele iubirii și dreptății, argumentele lui Dumnezeu.

A treia fază a evoluției ideii de Dumnezeu este mărturisită de revelația avută de Moise. Dumnezeu se arată ca Dumnezeu al istoriei și nu al naturii. Criteriile care stau la baza evaluării evenimentelor istorice sunt de natură spiritual-religioase – vorbim aici de dreptate și de iubire.

Un alt element esențial în această dinamică a evoluției ideii de Dumnezeu este *diferența* dintre Dumnezeu și Idoli. Această diferență este subliniată de lipsa numelui cu privire la Dumnezeu. (*Eu sunt cel ce sunt*) Lipsa unei încadrări spațio-temporale. Doar lucrurile au nume.

A patra fază este o consecință a celei de-a treia și a celor zece porunci. În porunca a doua găsim următoarea învățătură religioasă: *Să*

*nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sunt sus în ceruri, sau jos pe pământ, sau în apele mai de jos decât pământul.*¹⁵ Cu privire la evoluția ideii de Dumnezeu lucrurile sunt evidente. Mai precis, de la Dumnezeu fără nume am ajuns la Dumnezeul ce nu poate fi reprezentat conceptual. Calea către teologia negativă este deschisă. Putem vorbi de o evoluție a reprezentării ideii de Dumnezeu încoronată de teologia negativă. Cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu omul poate să știe doar ceea ce Dumnezeu nu este. Din această perspectivă înțelegem *de ce*, în tradiția religioasă iudaică, speculația metafizică cu privire la Dumnezeu este exclusă. Este suficientă o atitudine intelectuală anti-idologică.

Teologia negativă ne conduce către sfârșitul teologiei. În esență este vorba de recunoașterea existenței lui Dumnezeu (este) și negarea idolilor.¹⁶ Se pune accentul pe *Imitatio Dei* mai precis este vorba de practicarea dreptății și iubirii zi de zi. De la reprezentarea antropomorfă se trece la Dumnezeul fără nume. Pentru om atributele lui Dumnezeu rămân necunoscute. Este o invitație adresată credinciosului de a-l cunoaște pe Dumnezeu prin fapte (practicarea dreptății și iubirii) și nu prin reprezentări teoretice (metafizico-teologice). Speculațiile metafizico-teologice cu privire la imaginea lui Dumnezeu deschid omului plăcerea jocului lingvistic, în cadrul căruia, Dumnezeu devine o caricatură sau mai bine zis un idol. Friedrich Nietzsche în *Götzen-Dämmerung* atinge în capitolul *Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde* exact acest punct „anti-metafizic” privit din prisma unei concepții anti-idologice.¹⁷ Noi am putea numi această poziționare critică a lui Nietzsche ca fiind o atitudine intelectual-religioasă anti-idologică. Iar dacă încercăm să reformulăm sentința lui Nietzsche *Gott ist tot* obținem acel *apus al idolilor* din titlul sau mai precis moartea acestora. Prin urmare, dacă acceptăm invitația lui Nietzsche de a abandona idolii, atunci ajungem și la punctul culminant

¹⁵ Ex: 20, 4.

¹⁶ Cfr. Fromm E., *Ihr werdet sein wie Gott*, 36.

¹⁷ Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, în KSA 6, München 1999, 80-81.

din istoriei unei erori, din opera *Amurgul idolilor*, care la punctul nr. 6. vorbește de „sfârșitul erorii” ce coincide cu punctul culminant al umanității.¹⁸ Cu alte cuvinte, dacă vrei să te cunoști pe tine însuși, să devii liber și responsabil, atunci renunță la idoli.

2. DESPRE IDOLI

Amintim faptul că o temă centrală a Vechiului Testament este lupta împotriva idolilor¹⁹. Pentru a înțelege ce este un idol trebuie să înțelegem ceea ce Dumnezeu nu este. Dumnezeu ca valoarea supremă și scop suprem nu este om. Dumnezeu nu este nici stat, nici instituție. Dumnezeu nu este nici natură, nici putere nici posesie și niciun fel de imagine artificială construită de om. Semnificațiile; „eu îl iubesc pe Dumnezeu”, „eu îl urmez pe Dumnezeu”, „vreau să devin asemenea lui Dumnezeu” înseamnă, înainte de toate, că eu nu iubesc idoli, nu îi urmez și nu îi imit.²⁰

Idolul reprezintă obiectul central al dorinței omului, respectiv înclinația către: posesie (avere), putere și celebritate. Patimile reprezentate de idoli devin valorile absolute în sistemul de evaluare umană. Cu Erich Fromm putem spune că dintr-o anumită perspectivă, istoria omenirii, până în prezent, este o istorie a idolatriei. Ultimii idoli fiind: Statul, producția și consumul, performanța, rețelele de socializare, etc. (Idoli deveniți Dumnezeu)

Idolul este o formă de înstrăinare a propriei experiențe umane. În momentul în care individul își venerează idolul, practic, el se venerează pe sine. Putere, onoarea, celebritatea, sunt aspecte ale sinelui. Omul are tendința de a identifica un aspect al sinelui cu totalitatea sinelui, devenind astfel dependent de idolul – banul, celebritatea, puterea,

¹⁸ Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, în KSA 6, München 1999, 81.

¹⁹ Cfr. Fromm E., *Ihr werdet sein wie Gott*, 36.

²⁰ Cfr. Fromm E., *Ihr werdet sein wie Gott*, 37.

vizibilitatea pe rețelele de socializare – pe care el singur și l-a ales. În acest mod, omul identifică și găsește umbra sa, dar nu substanța sinelui (*seiner selbst*).²¹

La început idolii au fost identificați cu plante, animale, stele sau figuri ale oamenilor. Astăzi idolii au alte forme, putem identifica în steag, stat, demnitate, mamă, familie, succes, bani, producție, consum, *social media* un șir de noi idoli. Cu alte cuvinte, idolii sunt obiecte reale ale prețuirii profund umane. Noii idoli ne influențează viața cotidiană devenind „modele” ce corespund unei dorințe profunde. (Sunt idoli ce ne fac capabili de sacrificii — ex. victimele național-socialismului, comunismului etc.) Omul modern al societății industrializate doar a schimbat forma și intensitatea idolatriei. Astăzi probabil că nu ne miră faptul că omul a devenit un obiect al forțelor economico-financiare oarbe²² și un obiect manipulat de puterea mediilor sociale.

3. EXPERIENȚA RELIGIOASĂ ANTI-IDOLATRICĂ

Cine ne poate proteja de pericolul idolilor și al idolatriei? Este religia monoteistă capabilă să modeleze caracterul omului astfel încât acesta să nu iubească idolii, să nu îi urmeze și să nu îi imite? În istorie, nu de puține ori, religia sau mai precis instituțiile bisericești au căzut la înțelegere cu puterile seculare uitând să pună în practică virtutea, iubirea și dreptatea. Cu toate acestea, spiritul experienței religioase poate să ne protejeze de pericolele idolatriei și de dizolvarea structurilor etice ale societății²³. Într-un prim moment vrem să delimităm eticul de religiozitate.

Pentru clarificarea delimitării dintre etic și religios apelăm la deosebire făcută de Erich Fromm între etica autoritară și etica umanistă

²¹ Cfr. Fromm E., *Ihr werdet sein wie Gott*, 36-38.

²² Cfr. Fromm E., *Jenseits der Illusion*, 64-66.

²³ Cfr. Fromm E., *Psicanalisi e religione*, 34-35.

(autonomă)²⁴. Această deosebire conturează ulterior două perspective ce privesc formarea conștiințelor. O conștiință autoritară heteronomă și o conștiință autonomă.

Conștiința autoritară („Über-Ich” la Freud) este vocea unei autorități interiorizate (Părinți, stat, religie). Interiorizat nu înseamnă altceva decât că subiectul în cauză ascultă de reguli și de interdicții ca fiind asumate și ale sale. Pe cale de consecință, ascultarea propriului sine înseamnă a urma acest set interiorizat de reguli și interdicții. Această voce devine glasul armonios al propriei conștiințe. Protagonistul acționează în conformitate cu această voce interioară a conștiinței. Pericolul apare când această autoritate (interiorizată) poruncește individului să săvârșească lucruri rele. Un om format în spiritul conștiinței autoritare consideră comenzile sau poruncile autorităților ca fiind propriile obligații fără a investiga conținutul acestora sau consecințele acțiunilor. Adolf Eichmann, unul dintre responsabilii exterminării evreilor din Germania nazistă, s-a apărat în fața tribunalului din Ierusalim spunând că ar fi avut o conștiință încărcată dacă nu ar fi acționat așa cum i s-a ordonat²⁵. Este vorba de o conștiință, ce, un ultimă instanță, se supune unei legi venite din exterior (conștiință autoritară heteronomă). O conștiință idolatră.

Altfel se prezintă conștiința autonomă. Nu se reduce la interiorizarea unei voci autoritare. Este vocea întregii noastre personalități. Omul cu o conștiință esențialmente autonomă înfăptuiește dreptatea nu ca urmare a unei constrângeri a vocii autoritare interiorizate, ci, din responsabilitate față de șine și de semenii.

Pentru a deosebi atitudinea etică de cea religioasă este important să ne îndreptăm atenția și să ținem cont de diferența făcută între conștiința autonomă și cea autoritară. Conștiința autoritară conține în sine acea predispoziție către o slujire a idolilor (idolatrie). Etica autoritară

²⁴ Fromm E., *Ihr werdet sein wie Gott*, 47. În *Psicanalisi e religione*, Erich Fromm face o deosebire între religia autoritară și religia umanistă.

²⁵ Cfr. Arendt H., *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2001.

este în mod esențial o etică a înstrăinării (de sine), o etică idolatră. Eul, format sub umbrela conștiinței autoritare, acționează sub comanda unei autorități pe care o venerază, subiectul în cauză fiind convins că face o deosebire clară între bine și rău și, pe cale de consecință, că acțiunile sale corespund binelui. Se aseamănă în multe privințe cu acțiunile omului religios (idolatriu). La o privire superficială, etica heteronomă ar putea armoniza cu idealul vieții religioase. De ce? Pentru că subiectul prin venerarea unei ființe supranaturale își satisface atât nevoia de a fi protejat, cât și trebuința de a fi eliberat de îndoieli -ce pot face viața insuportabilă. Totuși, la o privire atentă, această atitudine etică formează o conștiință idolatră și, pe cale de consecință, exclude un element esențial al conținutului religios, mai precis esență anti-idolatrică a acțiunii religioase (iudaism-creștinism).

Atitudinea eticii autonome nu înstrăinează și este liberă de idolatrii. Nu intră în contradicție cu atitudinea religioasă, chiar dacă nu se identifică cu aceasta²⁶. Astfel putem spune că există o deosebire între etică și religios. De exemplu porunca să nu ucizi este o regulă etică asumată și de omul religios. Sa nu își faci idoli este în esență o caracteristică religioasă. Dar după cum am văzut această caracteristică religioasă (să nu te supui idolilor) are o însemnătate deosebită în etica autonomă. Există o convergență între experiența religioasă anti-idolatrică și etica autonomă, chiar dacă la nivel intuitiv le putem diferenția.

*

Transcende atitudinea omului (autentic) religios sectoarele eticii (autonomă sau autoritară)? Dacă da, care este elementul specific religios? Este suficient să identificăm elementul religioase ca fiind de exemplu *credința în Dumnezeu ca ființă supranaturală*? Conform acestei concepții omul religios ar fi omul care crede în Dumnezeu, fiind în același timp un

²⁶ Cf. Fromm E., *Ihr werdet sein wie Gott*, s. 48.

om cu principii etice. Dacă ne-am mulțumi doar cu această descriere atunci omul religios ar putea fi redus la un simplu deist.

Deismul este de fapt un răspuns la clivajele apărute în interiorul tradiției religioase occidentale odată cu Reforma. Dumnezeu există și trebuie ca atare să fie prețuit. Cum? În viața de zi cu zi, omul trebuie să respecte și să împlinească, în mod consecvent, dezideratele etice; să regrete greșelile și eventual să creadă în dreptatea divină după moarte. Deiștii distilează un consens minimal care poate fi acceptat de catolici, de protestanți și evident și de necredincioși. Este un fel de căutare a păcii sufletești dincolo de instituțiile bisericești.

Dar dacă ipoteza noastră stă în picioare, atunci omul religios transcende sectorul etic. În sprijinul unei clarificări ulterioare ne este de folos să reamintim distincția făcută la începutul studiului între modul de gândire despre Dumnezeu și experiența religioasă. Ce anume caracterizează experiența religioasă?

Un prim element caracteristic ar fi faptul că omul experienței religioase privește viața din perspectiva unui ființe *curioase*, ce privește viața ca pe o problemă, ce pune întrebări și caută răspunsuri. Sunt întrebări mister ce nu pot fi lichidate de un răspuns unic cum ar fi de exemplu întrebarea: care este suma unghiurilor unui triunghi? Răspunsul *180 de grade* lichidează întrebarea. Filozofii numesc chestiunile esențiale ale vieții omului probleme filozofice. Jeanne Hersch explică într-o manieră clară distincția intuitivă întrebare-problemă: „Când punem o simplă întrebare, putem să-i dăm un răspuns. Dacă punem însă o „întrebare” la care nu putem răspunde decât printr-o nouă „întrebare”, care nu poate decât să lumineze ceea ce ne e cu neputință să cuprindem, atunci vorbim de o „problemă”²⁷. Este un fel de obstacol, problemă sau mister de care se lovește mintea noastră. Mister ce ține de „esența condiției noastre” ca ființă gânditoare într-o lume deschisă. Omul experienței religioase este însoțit de o *neliniște conștientă* cu privire la

²⁷ Hersch J., *Mirarea filozofică*, 89.

problemele existenței. Acțiunile experienței religioase exprimă nu doar convingerile ci și sentimentele ce au o rădăcină profundă în propria personalitate. Erich From vorbește în acest sens de o matrice emotivă²⁸. Este vorba de o gândire însoțită de emotivitate. O cunoaștere intelectuală (orizontul etic) produce schimbări doar dacă implică și cunoașterea emotiv-afectivă (experiența religioasă). Este probabil elementul caracteristic ce diferențiază experiența religioasă de etică. Etica rezolvă o problemă esențială și anume obținerea stăpânirii de sine cu ajutorul cunoașterii, dar, dacă nu trece de bariera emoțională-afectivă a individului, aceasta nu produce schimbări radicale.

Un om necredincios, lipsit de experiența religioasă, nu este afectat de dihotomia existențială a vieții. Nu experimentează viața ca pe o problemă. Nevoia de soluții la marile probleme ale vieții nu îl neliniștesc. Problema de sens a propriei existențe se rezumă la muncă, la obținerea de plăceri, la putere și onoare. Izvorul păcii sufletești se alimentează de la convingerea că el acționează în conformitate cu propria-i conștiință. O atitudine ce nu transcende sectorul etic. Vorbim de o gândire care se adaptează schemelor culturale curente și care nu ține cont, în mod esențial, de matricea emotivă.

Sensul religios autentic derivat din experiența religioasă este anti-idolatric. Avem destule exemple ale idolatriei colective de la adorarea unui lider politic sau partid la venerarea unui actor de cinema sau vedetă rock. Toate sunt în esență forme de religiozitate (sistem de orientare cu un set de norme și o privire unitară asupra vieții) idolatre. De menționat este faptul că putem găsi atât între credincioși cât și între necredincioși slujitori ai idolilor. Chiar dacă între credincioși și necredincioși există discordanțe, un țel comun, care i-ar putea uni, este lupta împotriva idolilor.

²⁸ Fromm E., *Psicanalisi e religione*, 55.

CONCLUZIE

Putem vorbi de un sfârșit al imaginii lui Dumnezeu doar dacă vedem în această imagine o reprezentare a unei valori absolute privită din perspectiva metafizicii temeiului. În momentul în care Nietzsche ne spune că lumea metafizică nu mai are forța de a determina și de a orienta viața cotidiană el vrea să ne dea de gândit. Mai precis ne invită să privim viața ca pe o problemă. Cu alte cuvinte Nietzsche subliniază faptul că idealurile reprezentate de lumea metafizică au murit nu pentru că sunt mincinoase ci pentru că au pierdut legătura cu experiența cotidiană a omului. În acest joc și Dumnezeu devine un ideal abstract fără un raport la viața concretă, o reprezentare fără corespondență în realitate. În contrapondere experiența religioasă este calea pentru regăsirea propriului sine și a reînnoirii legăturii cu Dumnezeu. Practicarea iubirii, a dreptății și negarea idolilor nu sunt idealuri abstracte ci elemente esențiale ale experienței vieții cotidiene.

INERȚIE/ INOVARE ÎN DOMENIUL TEOLOGIC. REFLECȚIE ASUPRA NECESITĂȚII REFORMĂRII ELEMENTELOR ANTIJUDAICE ÎN CULTUL BRU ÎN DINAMICA RECEPȚĂRII CONCILIULUI VATICAN II

SIMONA ȘTEFANA ZETEA¹

Riassunto: *Inerzia/ innovazione nel campo della teologia. Riflessione sulla necessità di una riforma degli elementi anti giudaici nel culto della CRU nella dinamica della ricezione del Vaticano II.*

Il testo vuol essere una riflessione sull'opportunità di una riforma degli elementi anti giudaici che ancora comprendono gli uffici liturgici della Chiesa rumena unita greco-cattolica, specialmente (ma non esclusivamente) durante la settimana santa, malgrado il fatto che in questa realtà ecclesiale i contenuti di NA 4 sono stati assunti al livello teorico.

L'approccio che l'autrice propone al tema è quello di una studiosa del processo della ricezione del concilio nella CRU e suppone la convinzione che il modo di rapportarsi all'alterità religiosa ci può essere rinnovato; i teologi sono chiamati a portare un contributo in questo senso, preparando così i cambiamenti effettivi, di competenza della gerarchia.

Parole chiave: ebrei, cristiani cattolici, anti giudaismo, Vaticano II, aggiornamento, riforma liturgica

Cuvinte cheie: evrei, creștini catolici, anti iudaism, Vatican II, aducere la zi, reformă liturgică

¹ Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Teologie greco-catolică.
Mail: simona.zetea@ubbcluj.ro/simona_zetea@yahoo.fr.

INTRODUCERE

Structurile de învățământ și, de bună seamă, dascălii ce le alcătuiesc și animă s-au situat mereu în fruntea unor mișcări novatoare în diferite domenii, iar rolul Bisericii unite în dezvoltarea culturii este unul de netăgăduit. În contextul actual, continuând o atare venerabilă tradiție, probabil că Facultatea de teologie greco-catolică s-ar putea situa în avangarda proiectării și punerii în act a unor înnoiri în sfera discursului și practicilor ecleziale, contracarând spiritul de inerție al sistemului și facilitând o mai bună raportare la alteritate într-o lume cu numeroase provocări în sfera diversității. Dintre multele moduri în care s-ar putea concretiza o atare misiune, am ales să reflectez asupra vocației teologilor de a contribui la demararea unor procese de reformă în domeniul liturgic, îndelung supus imobilismului și considerat adesea ireformabil, pe tema sensibilă, poate insuficient conștientizată, a potențialului antisemit al cultului bizantin.

Care sunt elementele antiiudaice din oficiile săptămânii mari? De ce ar fi necesară o reformare a lor? Ce criterii i-ar putea oferi într-un atare demers Vatican II BRU? Iată întrebările la care voi încerca să răspund în cele ce urmează, vizând să ofer o perspectivă asupra oportunității și modalității îndepărtării elementelor antiiudaice pe care le cuprind oficiile liturgice bizantine, cu precădere în săptămâna premergătoare Paștilor. Studiul meu pornește de la situația particulară a BRU, realitatea eclezială căreia îi aparțin. Prin natura lor, considerațiile următoare ar putea fi aplicabile și altor medii, fără a avea însă caracter programatic nici măcar în cazul propriei mele biserici; după cum o afirmă conciliul, punerea efectivă în act a unor reforme liturgice ține de autoritățile competente² și s-ar cere precedată de o atentă cercetare în domeniile teologic, istoric, pastoral, în care și lucrarea de față așteaptă abordări complementare.

² Constituția despre sfânta liturgie *Sacrosanctum concilium*, <https://www.magisteriu.ro/sacrosanctum-concilium-1963/> (SC), 22.

ELEMENTE ANTIJUDEICE ÎN OFICIILE SĂPTĂMÂNII MARI

Există în slujbele săptămânii mari o seamă de componente antiJUDEICE câte se poate de explicite. Între acestea, în primul rând o serie de elemente iconografice care acuză mai mult sau mai puțin direct, dar mereu în mod exclusiv, poporul ebraic³ pentru patima și moartea lui Isus. Culpabilizarea implică adesea un ton generalizator: alături de textele care impută explicit vina pentru moartea lui Isus capilor poporului, există unele a căror exprimare ambiguă – pornind cel mai probabil de la o interpretare literală a termenului „iudeu” din evanghelia ioaneică – lărgiște responsabilitatea la întregul popor⁴; sunt deopotrivă texte în care acuzațiile colective, inclusiv aceea de deicid, sunt explicite⁵. Uneori ele se extind peste generații; în acest sens pot fi interpretate pasajele care, făcându-i pe evrei responsabili pentru moartea lui Isus, amintesc simultan de beneficiile de care au avut parte de-a lungul timpului⁶, dar și cele care introduc descrierea celor îndurate de Isus cu un actualizant „astăzi”⁷. Faptul că intenția este aceea de a generaliza vina evreilor este vădit și de absența în iconografie a oricărei referințe la instigarea poporului de către capi în a cere moartea lui Isus și de glisarea de la pomenirea acestora la expresii cu caracter colectiv⁸. Ba această tendință se manifestă și în alt sens, poporului evreu punându-i-se în cârcă gesturi și responsabilități pe care evangheliile le atribuie mai degrabă romanilor; de pildă, în unele texte⁹, gestul oferirii de „oțet” și „fiere” condamnatului,

³ V., de exemplu: „Cel ce se îmbracă...”, *Rânduiala sfințelor și dumnezeieștilor slujbe din săptămâna mare, duminica învierii și săptămâna luminată*, Blaj: Editura Buna vestire 2004 (R) 142; „Pentru binele...”, R 143; „Adunarea...”, R 145; „Două lucruri...”, R 156; „O, cum adunarea...”, R 175.

⁴ „Astăzi au pironit...”, R 138; „Acestea zice...”, R 143.

⁵ Ca de pildă în: „Mulțimea...”, R 148.

⁶ „Legiuitori...”, R 143; „Pe făcătorul...”, R 148; „Când au pironit...”, R 166-167.

⁷ Ca de pildă: „Astăzi au pironit...”, R 138.

⁸ V., de pildă, „Sfat...”, R 63-64.

⁹ „Pentru binele...”, R 143 sau „Cel de care...”, R 145.

interpretat drept tortură, este imputat evreilor, ca și străpungerea coastei¹⁰. Se poate de altfel remarca tendința dezvinovățirii autorităților romane, nu doar pentru atari aspecte, ci și pentru osânda la moarte și punerea ei în act.

Acestor elemente – ce încă ar putea părea justificate întrucât se vor o descriere a faptelor¹¹ – li se adăugă ulterior și aspre judecăți de valoare, evreii fiind taxați drept: răi¹², invidioși¹³, ipocriți¹⁴, nerecunoscători¹⁵, trădători¹⁶, împotrivitori lui Dumnezeu¹⁷, păcătoși¹⁸, ucigași¹⁹, deicizi²⁰ și, mai ales, „fără de lege”²¹. Ultimul epitet este atât de frecvent utilizat încât adeseori, substantivat (și cu versiunea „călcător de lege”), apare pur și simplu drept substitut pentru „iudei”²². Evreii sunt în plus catalogați ca nedemni de moștenirea lor, dătător de ton fiind un text de la vecernia din duminica floriilor, care începe așa: „Adunare vicleană și desfrânată, care n-ai păzit credința bărbatului tău, pentru ce ții testamentul pe care nu l-ai moștenit?”²³. De altminteri, comunitatea creștină se desemnează adeseori prin formule ebraice drept „moștenire” a lui Dumnezeu²⁴. Pe aceeași linie, se consideră îndreptățită să deposedeze ebraismul de propria lui zestre,

¹⁰ „Astăzi au pironit...”, R 138.

¹¹ În cazul textelor antiiudaice avem de-a face cu o interpretare preponderant literală, istorică a textului biblic, care nu exclude eludarea anumitor aspecte și libera interpretare a altora.

¹² „În deșert”, R 82; „Oastea...”, R 154; „Preoții...”, R 154.

¹³ „Sfat...”, R 63-64.

¹⁴ „Sfat...”, R 63-64; „Astăzi s-a adunat...”, R 107.

¹⁵ „Să se răstignească!...”, R 140; „Pentru binele...”, R 143; „O, cum adunarea...”, R 175.

¹⁶ „Sfat...”, R 63-64; „Adună-se...”, R 105; „N-au fost...”, R 143; „Chipul răutății...”, R 153.

¹⁷ „Sfatul...”, R 82; „Oastea...”, R 154.

¹⁸ „Doamne...”, R 28.

¹⁹ „Să se răstignească!...”, R 140.

²⁰ „Mulțimea...”, R 148 sau „Oastea...”, R 154.

²¹ Scris într-un singur cuvânt sau separat, termenul poate fi jignitor pentru evrei în orice sens ar fi luat (necredincios, păcătos, criminal, nelegiuit). Ofensatoare este în sine și referința peiorativă la lege.

²² „Când păcătoasa...”, R 85; „Iuda...”, R 106; „Spuneți...”, R 140; „Astăzi catapeteasma...”, R 143; „Zis-ai...”, R 152.

²³ *Anthologhion* vol. II, Roma: Colegiul pontifical „Pio romano” 2016, 588.

²⁴ R 6; 14-15; 23-24; 67; 81.

fie considerându-i perimate elemente fundamentale²⁵, fie preluându-le cu noi conotații; în acest sens sunt ilustrative: a) încreștinarea unor teme fundamentale ale iudaismului: Ierusalimul²⁶, templul²⁷, mielul²⁸ (Cristos apărând ca adevăratul templu și adevăratul miel), sabbatul²⁹ – pentru a rămâne la o tematică pascală; b) „adoptarea” și chiar „beatificarea” unor personaje din primul testament³⁰, c) interpretarea prevalent tipologică (v. cristologică) asupra unor figuri și episoade³¹ din acesta; d) încreștinarea profeților³². Pentru că ne-am obișnuit cu ele, atari abordări ni se pot părea

²⁵ „Astăzi catapeteasma...”, R 143; „Când te-ai răstignit...”, R 149; „Răstignindu-te...”, R 156 – în ceea ce privește templul, a cărui distrugere este interpretată ca o acuză la adresa evreilor;

„Doamne...”, R 42-43 – relativ la Ierusalim, orașul ce ucide profeții și unde Domnul însuși avea să pătimească;

„Să nu prăznuim...”, R 146 – relativ la paștile ebraice;

„Răscumpăratu-ne-ai...”, R 147 – unde legea este definită blestemată.

²⁶ „Mergând...”, R 42.

²⁷ „Legiuitori...”, R 143; „Stricatu-s-a...”, R 202

²⁸ „Cel pe care Isaia...”, R 106; „Legiuitori...”, R 143; „Astăzi văzându-te...”, R 158.

²⁹ Despre sabbat se spune că a fost sfințit prin învierea Domnului „Astăzi ai sfințit...”, R 199; iar dacă sâmbăta este considerată binecuvântată și în iudaism („Ziua de astăzi...”, R 205), în contextul învierii este numită „prebinecuvântată” („Cel ce cuprinde...”, R 201).

³⁰ Avraam, Isaac, Iacob, Iosif nu doar sunt evocați cu admirație („Iacov...”, R 25; „Peste tânguire...”, R 25), dar și invocați ca mijlocitori ai rugăciunilor comunității („Pentru rugăciunile...”, R 25; „A doua Evă...”, R 32; „Nu ne da...”, R 170).

Cei trei tineri din Babilon, adesea pomeniți („Înfrișatu-s-a...”, R 25-26; „Cuvântul...”, R 83; „Tinerii...”, R 103), sunt explicit numiți cuvioși sau fericiti („Poruncii...”, R 68; „Pentru legile...”, R 103). Laudele ce le sunt atribuite în Dan 3 sunt puse în gura unor personaje neotestamentare („Turnând...”, R 83; „Săvârșitu-s-a...”, R 83; „Cuvânt...”, R 153), ba chiar a lui Isus („Zis-ai...”, R 153; „Adâncul...”, R 153; „Te lepezi...”, R 154); ele devin și binecuvântarea comunității orante („Să lepădăm...”, R 68; „Câți ați luat...”, R 68; „Înspăimântă-te...”, R 202), fiind reinterpretate și în cheie cristologică („Atunci vor cunoaște...”, R 26; „Rănitul-s-a...”, R 202).

³¹ Vezi, de exemplu, „Cel pe care Isaia...”, R 106 – relativ la servul în suferință sau „Prins a fost...”, R 200 unde eliberarea lui Iona este lecturată în cheia învierii. Dar și episodul trecerii mării roșii este întrucâtva însușit de comunitatea creștină („Astăzi...”, R 122; „Pe cel ce a acoperit...”, R 197).

³² Nu este neglijată ideea împlinirii profețiilor prin Isus („Închipuirile...”, R 198), ba chiar îi este direct atribuită („Doamne...”, R 140), ceea ce poate da orantului un decisiv criteriu interpretativ asupra tuturor pasajelor din primul testament citite în timpul oficiilor. Diverse pasaje din Isaia sunt natural integrate în imnografie și profetul însuși este prezentat drept acela care l-a vestit pe Cristos („Cel pe care Isaia...”, R 106; „Lumina...”, R 199). Tot în gura

naturale; presupun însă în subsidiar logica substitutivă, de altminteri declamată și explicit în oficiile noastre, în legătură cu respingerea și uciderea lui Isus³³.

Dincolo de atari componente mai evidente, antiiudaică este și optica imprimată oficiilor prin chiar prima lectură biblică (Mt 21,18-43)³⁴; aceasta cuprinde parabola smochinului neroditor, ulterior interpretată în mod tradițional în cheia sterilității iudaice³⁵. Tonul antiiudaic este întregit de ultima pericopă (Dan 3,1-56)³⁶; ea include ideea dreptei pedepsiri a lui Israel, pe care oranții nu vor avea dificultăți să o interpreteze în strânsă legătură cu păcatul suprem al uciderii Fiului lui Dumnezeu. Nici alte alegeri în sfera lecturilor nu par mai neutre: o succesiune anume poate conferi un sens creștin oricărui text veterotestamentar³⁷; adăugarea unei

unui profet, cel mai probabil Habacuc, este pusă o mărturisire de credință creștină relativ la Fiul cel Unul-Născut și la valoarea ispășitoare a jertfei sale („Mai înainte...”, R 100), ceea ce merge împotriva oricărei sensibilități ebraice.

³³ „Acestea zice...”, R 143; „Când au pironit...”, R 166-167.

³⁴ R 21-22.

³⁵ Cel mai frecvent utilizată versiune a slujbelor săptămânii mari în pastorația BRU din fericire omite pasajele mai radicale din această categorie, abundente într-o ediție anterioară a oficiilor (*Strastnic care cuprinde rânduiala sfintelor și dumnezeieștilor slujbe din săptămâna patimilor*, Blaj: Tipografia seminarului 1929, 39; 41). Dăinuie, cu toate acestea, și poate lesne reactiva stereotipuri antiiudaice, tema, începând cu sinaxarul (R 25) și continuând cu anumite reminiscențe imnografice („Temându-ne...”, R 32; „La ceasul...”, R 67; „Pentru ce...”, R 67), posibil de interpretat ce-i drept și într-un sens spiritual mai universal. Faptul demonstrează că pentru purificarea elementelor antiiudaice din oficiile liturgice nu este nici pe departe suficientă înlăturarea unor pasaje singulare.

³⁶ R 215-217.

³⁷ Este, cred, ceea ce se întâmplă, de pildă în suita de lecturi propuse sâmbătă dimineața. Aceasta debutează cu Gen 1,1-13 (R 212-213), care vorbește de crearea lumii până în ziua a treia; continuă cu Iona 1-4 (R 213-215), ce face pomenire de șederea profetului în pântecele chitului preț de trei zile și trei nopți; urmează Dan 3,1-56 (R 215-217), care descrie episodul cu cei trei tineri credincioși lui Dumnezeu osândiți să ardă în cuptor și salvați în chip miraculos; apoi vin lecturile din Rom 6,3-11 (R 219-220), care vorbește de botez ca participare la moartea și învierea Domnului, și Mt 28,1-20 (R 220-221), despre înviere. Totul pare a fi subordonat următorului mesaj: misterul pascal (de acum operant în botezul creștin) poate fi văzut ca o nouă creație și ca împlinire a diverselor etape ale istoriei mântuirii.

formule introductive poate oferi o cheie de lectură similară³⁸; privilegierea anumitor pasaje din profeți poate fi subsumată perspectivei prefigurativ-tipologice de ansamblu³⁹; și anumite fragmente din psalmi pot fi citate cu scopul sublinierii caracterului prefigurativ al scripturilor ebraice⁴⁰. Dar, mai ales, nu pare întâmplătoare lectura repetitivă a unora dintre pericopele patimii – cu predilecție din evangheliile cu un mai pronunțat potențial antiudaic (Matei și Ioan)⁴¹ – și, dimpotrivă, lipsa

³⁸ Este, bunăoară, cazul formulei „Lumina lui Cristos luminează tuturor”, care introduce diverse lecturi din cartea lui Iov (R 45; 75; 93).

³⁹ Vezi, de pildă, lecturile din Is 50,4-11; 52,13-54,1 (R 114-115; 177-178) ori Ier 11,18-23; 12,1-5.9-11.14-15 (R 167-168), care amintesc prin unele versete foarte îndeaproape felul în care descriu evangheliile patima Domnului, dar și din Ez 37,1-14, interpretabilă în cheia învierii (R 207-208).

⁴⁰ E vorba mai ales de pasajele legate în tradiția creștină de patima Domnului, ca de pildă: Ps 21,19; 68,22, frecvent citate (R 149-150; 158; 166-167; 179) sau anumite versete din Ps 40 (R 107; 116); 87 (R 178); 139 (R 113). Aceluiași scop îi poate servi lectura mai extensivă a psalmilor 3, 37, 62 (R 7-10), dar și a Ps 33 (R 59-60); 68 (R 162-164); 85 (R 165-166); 140 (R 40-41); 141 (R 41-42); 142 (R 13-14). Unele scurte citate din psalmii 9, 43, 67 (R 207-208) pot trimite în schimb la misterul învierii.

⁴¹ Mt 26,57-75 se citește în cadrul unei lecturi compozite joi dimineața (R 116-120) și apoi joi seara (R 139). Între elementele cu potențial antiudaic pe care le cuprinde așa enumera: 1) descrierea procesului înaintea lui Caiafa cu falsele mărturii (adeseori evocate în innografie); 2) osândirea lui Isus la moarte din partea căpeteniilor preoților și batjocurile la care este supus; acestea nu doar că sunt reluate în innografie, dar și decontextualizate astfel încât responsabilitatea evreilor să fie sporită, ca de exemplu în textul: „Cel de care...” (R 145), unde innografii par a vrea să pună în cărca iudeilor și palmele administrate de soldații romani după procesul înaintea lui Pilat; spre o atare interpretare conduce lectura evanghelică precedentă, care descrie evenimentele patimii până după torturile ulterioare procesului roman, respectiv la începutul căii crucii.

O altă dublură, Mt 27,3-54, se lecturează în două fragmente în timpul slujbei sfințelor patimi, versetele 3-32 constituind ce-a de-a „cincea evanghelie” (R 144-145), iar 33-54 – cea de-a șaptea (R 150-151). Fragmentul este apoi inserat în lectura compozită de la vecernia de vineri dimineață (R 179-181). Potențialul său antisemit, în parte exploatat în innografie, decurge din următoarele elemente: 1) indiferența căpeteniilor preoților înaintea căinței lui Iuda și achiziționarea țării olarului cu prețul vânzării; 2) procesul înaintea lui Pilat în timpul căruia responsabili religioși intervin pentru a manipula mulțimea spre a cere eliberarea lui Baraba; 3) pretinderea răstignirii lui Isus din partea tuturor; 4) invocarea sângelui celui condamnat din partea poporului asupra sa și a urmașilor; 5) încredințarea lui Isus spre a fi răstignit și torturarea lui; 6) răstignirea ca atare; 7) batjocurile din partea trecătorilor și a tâlharului, dar și din partea preoților, cărturarilor și bătrânilor; 8) referirile la fiere și oțet; 9) moartea lui Isus; 10) ruperea catapetesmei templului.

unor fragmente ce ar putea proiecta o lumină mai blândă asupra evreilor, ca de pildă Lc 23,27-31, unde se relatează atitudinea empatică a mulțimii și schimbul de cuvinte cu „fiicele Ierusalimului”). Dar o utilizare cu adevărat neloială a textului sacru presupune tendința de a întoarce chiar scripturile ebraice împotriva primilor lor destinatari. Este ceea ce se întâmplă când anumite fragmente din acestea sunt inserate în imnuri cu caracter antiiudaic⁴² sau între texte imnografice care judecă faptele evreilor ori ale lui Iuda⁴³. Până și clasicele formulele de tip *improperia*⁴⁴ par a se inspira din texte ca Mih 6,3 ș.u.

Dar însuși accentul oficiilor este unul antiiudaic, căci slujbele par a fi centrate mai degrabă pe faptele „iudeilor” decât pe cele ale lui Isus, într-o eventuală statistică ponderea referințelor la evrei riscând să apară mai semnificativă în oficiile săptămânii mari decât a acelora la Domnul însuși. Ca o variațiune pe aceeași temă, se insistă deopotrivă pe alegerile și gesturile lui Iuda (văzut ca reprezentant al neamului iudaic⁴⁵); în joia

La rândul său, In 19,25-37 se citește în timpul slujbei sfintelor patimi (R 155) și apoi vineri la ora a noua (R 169-170), cu două versete în plus. Elementele sale cu potențial antiiudaic ar fi: 1) tema oțetului oferit de soldați lui Isus ca o ușurare – ulterior interpretată ca o tortură administrată de evrei; 2) cererea venită din partea „iudeilor” să fie anticipată moartea condamnaților și succesiva probă a lăncii pentru verificarea decesului lui Isus – și acest gest pus în imnografie pe seama evreilor.

⁴² Diverse fragmente din Cântarea cântărilor, din cartea Exodului sau din cea a lui Zaharia completează un text despre trădarea lui Iuda („Astăzi...”, R 107); aceeași referință la Zah 11,12 este citată și în alte pasaje („Cu treizeci...”, R 135; „Pus-au...”, R 140-141). Un fragment din primul verset al Ps 2 „îmbogățește” descrierea procesului iudaic împotriva lui Isus (v. „Astăzi s-a adunat...”, R 107). Sunt abundente referințele din Ex, Ier, Am, ca și din Ps 150 în următorul fragment: „Două lucruri...”, R 156. Paradoxal, un fragment din Ps 27 poate deveni într-o serie de texte o formulă de rugăciune (dacă nu blestem) împotriva evreilor („Pentru binele...”, R 143; „N-au fost...”, R 143; „Adunarea...”, R 145).

⁴³ O serie de texte care oricum descriu în termeni foarte duri complotul căpeteniilor religioase împotriva lui Isus și trădarea lui Iuda este completată cu recitarea alternativă a câtorva versete din Ps 40 care par anume alese pentru a apărea drept o oglindă a acestor acte (R 107-108).

⁴⁴ Vezi, de pildă: „Acestea zice...”, R 143; „Când au pironit...”, R 166-167; „O, cum adunarea...”, R 175.

⁴⁵ Dincolo de texte explicite în acest sens („Iuda cu adevărat...”, R 112), spre o atare interpretare pledează:

1) utilizarea cu predilecție a denominativului „iudei” pentru a-i desemna pe evrei;

mare, surprinde insistența asupra vânzării în detrimentul unor elemente precum spălarea picioarelor (un program de viață pentru creștini⁴⁶) și instituirea euharistiei (centrul și hrana credinței noastre⁴⁷). În aceste condiții, cel puțin potrivit sensibilității spirituale actuale, ansamblul oficiilor lasă impresia că se pierde ceva din esențial. Uitată pare inclusiv ideea centrală a creștinismului în ceea ce privește universalitatea mântuirii prin jertfa lui Cristos și chemarea tuturor de a se împărtăși din ea. Și mă gândesc aici la toate textele care invocă pedeapsa/ răzbunarea Domnului asupra lui Israel⁴⁸, unori chiar în numele lui Isus⁴⁹ și adesea în termeni veterotestamentari⁵⁰ sau la cele care proclamă osânda lui sigură⁵¹, prezentând-o în contrast cu destinul de mântuire al comunității creștine⁵²; iar dacă a profesa speranța mântuirii este ceva cât se poate de firesc, mai problematic este modul în care aceasta este formulată, riscând a fi interpretată în sensul unui premiu pe drept cuvenit. Aceasta, precum și actuala abordare dihotomică a celor relatate, care îi situează invariabil pe evreii în categoria celor răi (și pe oranți într-a celor buni) nu cred ca este deloc folositoare creșterii spirituale a celor ce participă la aceste oficii, riscând să trezească și nutrească autosuficiența mai degrabă decât umilința.

2) limbajul asemănător în care le sunt descrise faptele (vezi, de pildă: „Arătându-se...”, R 84; „Iuda...”, R 106; „Iuda vânzătorul...”, R 106; „Iuda, sluga...”, R 106 etc.);

3) prezența anumitor texte care pun în paralel faptele unora și ale celui alt în așa fel încât să evidențieze strânsa lor legătură („Iuda cu adevărat...”, R 112; „Astăzi veghează...”, alături de „Astăzi au pironit...”, R 138);

4) asimilarea lor în ceea ce privește destinul de damnați („Iuda cu adevărat...”, R 112).

⁴⁶ V. interpretarea lui S. Fausti la In 13,6-17 accesibilă la adresa: <https://www.gesuiti-villapizzone.it/sito/trascrizioni/gv/2/42/files/gv42.pdf>.

⁴⁷ V., de pildă, SC 10; Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del CCCO, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/Istruzione/pdf/istruzionecongregieorientali.pdf 32.

⁴⁸ „Pentru binele...”, R 143; „N-au fost...”, R 143; „Nici pământul...”, R 143; „Adunarea...”, R 145.

⁴⁹ „Datu-mi-au...”, R 141.

⁵⁰ Am putut identifica drept surse pentru atari formule Ps 40 și Ier 11,20.

⁵¹ Vezi, de pildă: „Iuda cu adevărat...”, R 112; „Răstignindu-te...”, R 156.

⁵² „Astăzi s-a adunat...”, R 107; „Cel de care...”, R 145; „Când te-au văzut...”, R 185.

PENTRU O REVIZITARE A OFICIILOR ÎN LUMINA CONCILULUI

Înaintea acestor componente antiiudaice ale slujbelor săptămânii mari, teologul ar putea adopta o atitudine relativizantă și chiar justificativă, afirmând bunăoară că în fapt aceste elemente nu sunt chiar atât de agresive sau negând consecințele pe care le-au avut și le-ar mai putea avea în viața socială. Ar mai putea aprecia că ele nu ar trebui să fie socotite jignitoare de către evreii de azi, câtă vreme îi privesc exclusiv pe cei din vremea lui Isus, exprimând în fond numai adevărul istoric. În fine, ar putea spune că sunt de interpretat într-un sens universal și că oranții ar trebui să se raporteze la ele ca privindu-i direct, individual și comunitar. Ar putea legitima conținuturile actuale ale oficiilor și tendința de le păstra neschimbate invocând eventual autoritatea tradiției și caracterul sacrosanct al ritului. Mai mult, cum oficiile liturgice sunt abundant inspirate din sfânta Scriptură, ar putea considera că forma lor actuală este imposibil de pus sub semnul întrebării, corespunzând în chip ideal chiar cu spiritul conciliului Vatican II. Ba ar putea găsi un argument pentru a susține imobilismul liturgic în atenția pe care o recomandă acesta în ceea ce privește păstrarea de către Bisericile orientale a prețiosului patrimoniu comun cu al Bisericilor surori pentru a nu dăuna dezideratului unității. Atari poziții se pot dărâma punct cu punct, dar nu este acesta scopul meu aici. Personal, socotesc elementele antiiudaice din oficiile săptămânii mari ca parte circumstanțială din tradiția Bisericii. Prin urmare cred că pot fi și chiar se cer revizitate în BRU în lumina conținuturilor din NA 4 și a luărilor de poziție ulterioare ale Bisericii catolice pe marginea raportului său cu ebraismul, dincolo de orice nesănătos spirit de inerție.

Cum s-ar putea atunci traduce în liturgia bizantină ideea legăturii intrinseci a Bisericii cu Israelul, aceea a imposibilității de a acuza *in corpore* poporul evreu pentru moartea lui Isus sau de a-l socoti respins/ blestemat de Dumnezeu, respectiv îndemnul la promovarea respectului față de

iudaism și respingerea oricărei forme de antisemitism?⁵³. Un prim pas pentru asimilarea conciliului pe tema noastră în liturgie și schimbarea perspectivei actuale ar fi reperarea și apoi eliminarea/ reformularea acelor texte identificabile drept antiiudaice întrucât conțin un limbaj disprețuitor, acuze directe sau indirecte, invective și condamnări la adresa evreilor, dar deopotrivă reevaluarea acelor care presupun afirmarea pierderii lui Israel, teoria substituției⁵⁴ sau o interpretare tipologică implicând devalorizarea iudaismului⁵⁵. Însă receptarea NA 4 nu s-ar epuiza nici pe departe prin epurarea slujbelor de atari elemente, căci este ceva de schimbat în chiar spiritul lor, începând de la modul în care este instrumentalizat textul sacru. Deoarece, dacă este adevărat că oficiile noastre se inspiră abundant din sfânta Scriptură, modul de selectare și de interpretare a pasajelor biblice nu este lipsit de o oarecare arbitraritate, redactorii exploatănd la maximum potențialul antiiudaic al ambelor testamente, fără a ține cont de contextul intrainiudaic sau polemic al redactării textelor. Nici faptul că selecția și tălmăcirea sunt de sorginte patristică nu conferă în chip necesar legitimitate abordării prezente, întrucât atitudinea multora dintre părinții Bisericii și imnografi în

⁵³ Declarație despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine *Nostra aetate* (NA), <https://www.magisteriu.ro/nostra-aetate-1965/>, 4.

⁵⁴ Despre lipsa de fundament biblic (și legitimitate) a teoriei substituției (în fapt un construct al părinților secolului II cf. P. Stefani, *L'antiigiudaismo. Storia di un'idea*, Roma-Bari: Editori Laterza 2004, VIII; 69-70), vezi „Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili” (Rm 11,29). Riflessioni su questioni teologiche attinenti alle relazioni cattolico-ebraiche in occasione del 50° anniversario di NA 4, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_it.html 17-18; 23; 27; 30; 32; 34.

⁵⁵ Despre limitele metodei tipologice, v. R. Neudecker, *I molteplici volti del Dio unico, Dialogo ebraico-cristiano una sfida all'esegesi, alla teologia e alla spiritualità*, Roma: Gregorian & Biblical Press 2012, 43-44, în mod special notele 9-10; M. Remaud, *Creștini și evrei între trecut și viitor*, Iași: Sapientia 2008, 84-87; despre necesitatea de a adopta în studiul primului testament metode interpretative iudaice 45 sg.; pe aceeași temă, vezi și *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html 2; despre posibilitatea „să citim împreună textele din Biblia ebraică și să ne ajutăm reciproc să explorăm bogățiile cuvântului lui Dumnezeu”, v. Francisc, Exortăția apostolică *Evangelii gaudium*, <https://www.magisteriu.ro/evangelii-gaudium-2013/> (EG) 249 sau „Perché i doni” 13.

legătură cu evreii a fost condiționată de contextul concurențial al primelor veacuri, în care alteritatea religioasă nu era prețuită și creștinismul înțelegea să se afirme în contrapondere cu religia din care derivase.

Astăzi, într-o cultură care valorizează mai mult diversitatea, nu ni s-ar părea admisibil să ne adresăm membrilor unei alte religii într-un mod lipsit de respect; de ce am face-o în cadrul liturgic? Credem că creștinismul se legitimează prin puterea evangheliei de a da tuturor celor care vor a o îmbrățișa lumină și viață și că nu avem nevoie să negăm valoarea altor religii spre a o afirma pe a noastră, cu atât mai puțin când este vorba de ebraism, cu care avem o așa de strânsă legătură; or, aceasta nu poate rămâne fără reverberații în celebrarea credinței. Avem o nouă înțelegere asupra cadrului istoric, cultural, religios în care au fost scrise evangheliile patimii⁵⁶. Relevant pentru o reformare a textelor noastre liturgice ar fi deja sensul corect al unor termeni și expresii, ca de pildă „iudeu” în evanghelia ioaneică⁵⁷ sau „sângele lui asupra noastră”⁵⁸. În revizuirea textelor ar fi de folos și concluziile studiilor mai recent întreprinse pe marginea procesului lui Isus⁵⁹. Avem, în plus, o altă percepție spirituală asupra textelor biblice; știm că ele sunt menite nu atât

⁵⁶ Relativ la textele care par a justifica teoria substituției (de exemplu Mt 16,18 și, mai ales, 21,43), v. Stefani, *L'antigiudaismo* 48-54 sau A. Mello, *L'ebraicità di Gesù e dei Vangeli*, Bologna: EDB 2011, 117-121. Despre tendința atenuării în unele straturi mai recente ale Noului Testament responsabilitatea romană, vezi iar Stefani, *L'antigiudaismo* 52.

⁵⁷ Asupra unei corecte interpretări a termenului se atrage atenția în Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione conciliare NA 4, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19741201_nostra-aetate_it.html în paragraful consacrat tocmai liturghiei. Pe aceeași temă, v. Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_it.html#III-B, 76; Stefani, *L'antigiudaismo* 58 ș.u.; R.E. Brown, *Moartea lui Mesia. Din Ghetsemani până la mormânt. Un comentariu asupra relatării pătimirii din cele patru Evanghelii*. Vol I, Iași: Sapientia 2012, 780.

⁵⁸ V. iar Stefani, *L'antigiudaismo*, 52 sau Brown 2012, 379 sg.

⁵⁹ Cf. Neudecker, *I molteplici volti* 26; Brown a consacrat ani de studiu, respectiv sute de pagini temei. Utilă ar putea fi și cartea lui R. Pesch, *Il processo a Gesù continua*, Brescia: Editrice Queriniana 1993.

a ne informa despre cele întâmplare (și a ne îndreptăți eventual să îi judecăm pe alții⁶⁰), cât a ne vindeca propria ființă de infidelitate, fariseism, lepădare, trădare și orice altceva ne-ar putea împiedica în urmarea Domnului (iată validitatea, dar și o posibilă nouă valență a interpretării tipologice⁶¹) și totodată a proclama vestea cea bună a mântuirii (iar nu osânde)⁶². Prin urmare, a perpetua elementele antiiudaice așa-zis tradiționale de care abundă liturgia bizantină ar însemna a neglija progresul înțelegerii asupra sensului scripturilor, asupra contextului în care au apărut și, în ultimă instanță, binele spiritual al credincioșilor.

A renunța la ele, dimpotrivă, nu ar coincide cu a disprețui patrimoniul bizantin sau teologia patristică în ansamblul său, ci doar a reevalua un element circumstanțial al tradiției. Iar o atare reinterogare s-ar cere făcută în chiar numele spiritului liturgic bizantin. Căci ne putem întreba în ce măsură sunt în stare oficiile actuale să ne conducă la purificarea și convertirea ce le urmărește întreaga perioadă prepaschală⁶³, câtă vreme riscă să ne inoculeze atitudini de autoîndreptățire și aspră judecată. Pentru că în zadar pretind unii că este cu puțință înțelegerea textelor antiiudaice într-un sens universal, ca privindu-ne adică pe fiecare dintre noi, căci formulările nu lasă loc de echivoc; acuzați de tot răul și, mai ales, de cel suprem al uciderii lui Isus sunt exclusiv evreii, câtă vreme

⁶⁰ Mt 7,1-2; Rom 2,1 ș.u.

⁶¹ Este o intuiție ce apare recurent în lecturile lui Fausti asupra Scripturii, accesibile pe site-ul mai sus precizat; pe aceeași linie v. și ideea lui C. Andronikof că putem regăsi în Iuda sau Petru, dar și în tâlhari sau căpeteniile preoților, Adam, Maria devenită miroforă etc. tipologii ale păcatului (*Il senso della Pasqua nella liturgia bizantina*. Vol. I, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1986, 245-246; 252-253).

⁶² A se vedea, de pildă, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*, <https://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/>, 1; 3; 40; 45; este o idee ce revine constant în magisteriul papei Francisc.

⁶³ V., de pildă O. Raquez, „Roma orientalis”. *Approcci al patrimonio delle Chiese d'Oriente*, Roma: Lipa 2000, 121-124; 126-127; 142-144; Al. Schmemmann, *Postul Mare. Pași spre Înviere*, București: Editura Sophia 2013, 12; 20; 57-58; 142-144; La semaine sainte, în Schmemmann/O. Clément, *Le mystère pascal. Commentaires liturgiques*, Maine & Loire: Abbaye de Bellefontaine 1975, 20-21; Andronikof, *Il senso I*, 59-60; 231; L. Mureșan. Cuvânt înainte, în R 3).

participanții la oficii se pot simți cu ușurință situați într-o categorie aparte, a celor care i se închină Domnului, a celor mântuiți din oficiu⁶⁴. Iar această autosuficiență riscă, cel puțin din perspectiva sensibilității spirituale actuale, să facă oficiile contrarii spiritului creștinismului, amintind pregnant de atitudinea penalizată de Isus în parabola cu vameșul și fariseul⁶⁵. În plus, textele pierd din vedere mesajul universal al mântuirii⁶⁶, legea dragostei și iertării, și propagă cu prea mare ușurință sentințe de osândă (aici pentru evrei și Iuda), ca și cum soarta veșnică a cuiva ar fi în mâinile noastre. Iar dacă perspectiva își poate afla originile în anumite texte biblice, respectiv într-o anumite interpretare a lor, totuși scapă din vedere mesajul global al Scripturii. Iată de ce o revizitare a oficiilor săptămânii mari nu doar că nu ar impieta tradiției bizantine, ci ar facilita o exprimare mai genuină a spiritului său și chiar a spiritului creștinismului ca atare.

CRITERII CONCILIARE PENTRU O ÎNNOIRE A LITURGIEI BRU

O purificare a elementelor cu potențial antisemit din oficiile săptămânii mari ar antrena deopotrivă o racordare mai plenară a BRU la spiritul catolicismului post-conciliar⁶⁷. Contrar unor idei preconcepute, în documentele Vatican II se întrevide posibilitatea unei reforme liturgice și în Bisericele răsăritene; deoarece, deși conciliul îndeamnă la păstrarea și redescoperirea propriilor tradiții, cum selectiv se reține uneori, simultan

⁶⁴ Ar fi mai de folos, după cum sugera Schmemmann, să ne întrebăm de ce parte am fi stat dacă am fi fost contemporani cu Isus sau, pur și simplu, de ce parte stăm acum, căci în fiecare zi și chiar fiecare clipă suntem în situația de a alege între bine și rău. Oficiile nu privesc numai niște evenimente petrecute în trecut, având ca protagoniști niște oameni „răi”, câtă vreme noi ne putem simți justificați contemplând de la distanță și pregătind morminte somptuoase în bisericile noastre. Schmemmann, *La semaine sainte*, 37-38.

⁶⁵ Lc 18,9-14

⁶⁶ Gen 12,1-3; Is 2,2-5; 1 Tm 2,4; NA 4; „Perché i doni” 35 ș.u.

⁶⁷ Receptarea conciliului este un proces în curs, care nu se poate mărgini la nivelul pur teologic.

invită la reînnoiri⁶⁸ acolo unde condițiile actuale, binele pastoral, misiunea Bisericii și dezideratul unității ar cere-o⁶⁹. Între principiile de integrat aş cita în primul rând propunerea unei perspective largite asupra Bisericii și răscumpărării. Concret, pornind de la definirea Bisericii drept „sacrament universal al mântuirii”⁷⁰ și de la încrederea în lucrarea harului⁷¹, ar fi de revizuit în oficiile noastre pasajele care afirmă damnarea sigură a lui Israel sau invocă pedeapsa divină asupra evreilor. Toate distincțiile dintre „ei” (cei răi) și „noi” (cei buni) de care abundă immografia, ca și elementele tributare teoriei substituției ar putea fi revizitate în lumina perspectivei pe care o propune Vatican II asupra apartenenței la poporul lui Dumnezeu⁷² sau importanței lui Israel⁷³. În constituția despre revelație vom găsi criterii în ceea ce privește raportarea la textul sacru. În lumina ei, vom prețui în primul rând mai mult valoarea intrinsecă a primului testament⁷⁴. Dar, mai ales, DV ar putea orienta revizitarea immografiei, abundant inspirată din sfânta Scriptură. Între jaloanele ce ni le oferă aş enumera: principiul analogiei credinței; recomandarea atenției la genul literar al unei cărți/ unui pasaj; îndemnul la a se căuta ceea ce au vrut să transmită autorii sacri; ideea lecturării textului biblic în context⁷⁵.

În ceea ce privește punerea ca atare în act a unei reforme liturgice, SC și OE ne oferă un principiu de bază atunci când vorbesc despre „progresul organic”⁷⁶, și anume acela al necesității unui discernământ

⁶⁸ SC 3-4; 23; Decret despre Bisericile orientale catolice *Orientalium Ecclesiarum*, <https://www.magisteriu.ro/orientalism-ecclesiarum-1964/> (OE) 1-2; 6; v. și Istruzione 18.

⁶⁹ SC 1; D. Moulinet, *Le concile Vatican II... tout simplement*, Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières 2002, 119.

⁷⁰ Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium*, <https://www.magisteriu.ro/lumen-gentium-1964/> (LG) 48; GS 45.

⁷¹ V., de exemplu, LG 2; 16; NA 1-2; Moulinet, *Le concile* 84; „Perché i doni” 35-36.

⁷² LG 16.

⁷³ Constituția dogmatică despre revelația divină *Dei Verbum*, <https://www.magisteriu.ro/dei-verbum-1965/> (DV) 3.

⁷⁴ DV 14; v. și Moulinet, *Le concile* 72-73; Orientamenti II.

⁷⁵ DV 12; Moulinet, *Le concile* 72; *L'interpretazione* 3.

⁷⁶ OE 6; SC 4; 23; ideea revine în Istruzione 12; 18-20.

între ceea ce ar fi de păstrat și ceea ce ar fi de reformat. Dacă în tradițiile liturgice există o serie de elemente prin natura lor ireformabile și altele supuse schimbării⁷⁷, ne-am putea pe drept întreba dacă nu cumva intră în această din urmă categorie în oficiile din săptămâna mare: 1) perspectiva negativă și ostilă asupra evreilor; 2) depozedarea lor de propriul patrimoniu religios; 3) un anume mod de interpretare (și chiar manipulare) a textului sacru. Concret, dacă probabil ar fi inimaginabil să se renunțe la imnografie ca atare (un element specific ritului bizantin) sau la abundenta sa inspirație biblică (perfect corespunzătoare spiritului conciliar), aceasta s-ar cere totuși revizitată devenind: a) mai fidelă înțelegerii intenției hagiografului; b) mai respectuoasă față de lumea ebraică; c) mai constructivă din punct de vedere spiritual. Dacă într-o eventuală reformă s-ar opta pentru perpetuarea unei lecturi istorice a textului biblic prin imnografie, din ea ar putea fi eliminate cel puțin judecățile. Mai folositoare și mai adaptată sensibilității actuale, înclinată să caute în Scriptură mesajul pentru cititor și nu documentarea unor fapte, s-ar putea vădi însă o interpretare spirituală. Dar, dincolo de opțiunea hermeneutică, imnografia ar trebui să exprime cât mai clar ceea ce vrea să transmită, fără a avea nevoie de explicații suplimentare, după alt principiu al conciliului⁷⁸, căci scopul ei ar trebui să fie acela de a face mai limpede textul biblic.

CONCLUZII

Am încercat să ofer în studiul de față o reflecție asupra potențialului inovativ al cercetării teologice în practica și viața eclezială, pornind de la o succintă analiză a componentelor antiiudaice pe care le presupune ritul bizantin în oficiile săptămânii premergătoare Paștilor și încercând să decelez o seamă de principii pentru o înnoire liturgică pe această temă. Documentele (post)conciliare vorbesc de posibilitatea și legitimitatea

⁷⁷ SC 21.

⁷⁸ SC 34.

unui progres organic, respectiv de necesitatea de a reforma componentele depășite sau mai puțin corespunzătoare naturii liturghiei; or, elementele antiiudaice născute într-un context istoric în care alteritatea în general și pluralismul religios în special nu erau prețuite, în această categorie se încadrează.

Vatican II oferă o seamă de principii ce ar putea inspira punerea efectivă în act a unei înnoiri liturgice. Perspectiva de ansamblu ar putea fi inspirată de NA 4 și ulterioarele sale dezvoltări, dar și de viziunea pe care o oferă conciliul asupra mântuirii. Selecția lecturilor biblice și interpretarea lor iconografică ar putea avea la bază anumite elemente din constituția DV. Îndepărtarea elementelor antiiudaice din rit nu doar că nu ar fi contrară spiritului bizantin, ci ar contribui la o redescoperire mai genuină a sa și a spiritului creștinismului ca atare, deoarece este greu de crezut că oficiile săptămânii mari pot contribui în forma lor actuală la purificarea creștinilor sau creșterea lor întru smerenie, scopul întregii perioade prepascale.



ISBN: 978-606-37-0702-5